

Le Philosophoire

Laboratoire de philosophie

L'Intelligence et la Bêtise

Traduction de Howard Gardner
Entretien avec Shmuel Trigano

Articles de

Manu Delbecq
Charles Desyer
Laurent Dery
Vincent Clot
Christian Gaudin
Sylvie Paillet



Automne 2014

42

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

ÉDITORIAL : LA DOUBLE TÂCHE DE L'INTELLIGENCE PHILOSOPHIQUE

Vincent Citot

Vrin | « Le Philosophoire »

2014/2 n° 42 | pages 5 à 7

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-5.htm>

!Pour citer cet article :

Vincent Citot, « Éditorial : La double tâche de l'intelligence philosophique », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 5-7.

DOI 10.3917/phoir.042.0005

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Éditorial La double tâche de l'intelligence philosophique

Vincent Citot

Comme certains auteurs de ce n° 42 du *Philosophoire* le soulignent, la *bêtise* n'est pas exactement l'inverse de l'intelligence, puisqu'elle semble au contraire la supposer. Elle n'est pas l'*inintelligence*, mais le fait, pour un être intelligent, de déchoir ponctuellement. Elle est un trouble temporaire de l'intelligence, ou encore une orientation inefficace et contreproductive de l'intelligence – en quoi on peut la distinguer de la niaiserie ou de la stupidité, qui seraient plutôt des défauts purs et simples d'intelligence. Si la bêtise de nos contemporains (ou de nous-mêmes, selon un jugement rétrospectif) est si exaspérante, c'est précisément parce qu'on attendait mieux d'eux (ou de soi-même). On ne tempête pas contre un simple d'esprit ou un handicapé mental – ce serait, précisément, de la bêtise. On distinguera encore la bêtise – défaut du jugement dans l'ordre théorique – de la *bestialité* – défaut de jugement moral – et de l'*animalité* – défaut supposé de jugement en général. Voilà pour une première approche de la bêtise.

Et l'intelligence, comment la définir ? De multiples manières, sans doute, selon les facettes de l'intelligence considérées : intelligence des rapports logiques et rationnels, intelligence des rapports humains (interindividuels et sociaux), intelligence des rapports spatiaux-temporels ("intelligence du corps", intelligence pratique, la capacité d'observation et d'anticipation), etc. Disons, pour simplifier, que l'intelligence est *la*

capacité de discerner des rapports, quels qu'ils soient : de conséquence, de causalité, d'inclusion, d'identité, de différence, d'antériorité, d'égalité, de supériorité, etc. Un individu est d'autant plus intelligent qu'il peut discerner plus de relations entre les *choses*, les *individus* et les *idées*. Ce travail de discernement requiert lui-même deux facultés : l'esprit d'*analyse* et l'esprit de *synthèse*. Il est aussi difficile (et nécessaire) de saisir les différences subtiles révélées par l'effort analytique, que de comprendre les relations des grands ensembles mises en évidence par la faculté de synthèse. Il y va de l'intelligence comme de la photographie : pour saisir le réel au mieux, il faut un gros zoom et un grand angle.

L'intelligence serait donc la capacité de percevoir et de bien *juger* des rapports réels : locaux et globaux, particuliers et généraux, singuliers et universels (car c'est encore un travail de l'intelligence de distinguer le caractère accidentel ou essentiel de tel ou tel fait, de tel ou tel rapport). Bien entendu, il faut que l'individu pensant se saisisse lui-même dans ses rapports aux autres choses et aux autres individus. *L'intelligence est la capacité de discerner des relations, et de s'envisager soi-même comme être relationnel* ; ce qui requiert un effort de *décentrement*. L'incapacité à se décentrer est un signe éminent de bêtise (si c'est corrigible) ou d'incapacité (si ça ne l'est pas). La présomption, l'égoïsme ou encore l'ethnocentrisme en sont des indices très sûrs. L'esprit critique (qui n'est autre que la capacité de bien juger – *krinein* signifie juger, trancher, en grec), qu'il soit exercé sur soi-même réflexivement ou sur son environnement, est le remède de l'intelligence contre ces insuffisances.

Existe-t-il une forme spécifiquement philosophique d'intelligence ? Sans doute pas : l'intelligence philosophique n'est que l'intelligence en général appliquée à des problèmes philosophiques. La question reviendrait donc à se demander ce qui fait la spécificité du problème philosophique par rapport aux problèmes existentiels, aux problèmes pratiques, aux problèmes logiques ou aux problèmes scientifiques. Vaste programme de recherche, impossible à traiter en quelques lignes. Remarquons tout de même qu'un problème philosophique est, comme un problème scientifique, un problème *théorique* – même quand il a pour objet "l'existence" ou "la pratique". Il s'agit de faire la théorie du monde (du monde naturel et du monde humain), de juger de ce qui *est* et de ce qui *doit être* (la philosophie a une double dimension *cognitive* et *normative* – ce que résume le concept de "*sagesse*") sans omettre de se considérer soi-même dans "l'Être". D'où la *double modalité de la bêtise*

en philosophie : s'oublier comme sujet pensant par excès d'objectivation, s'oublier comme être du monde par défaut de décentrement.

L'esprit critique, nous l'avons évoqué, est le remède au manque de décentrement : il invite le sujet à descendre de son trône en considérant sa genèse et sa place dans le monde objectif. En ce sens, la culture scientifique est certainement très utile au philosophe. Mais si l'esprit critique (compris comme travail d'objectivation) va jusqu'à oblitérer l'activité singulière du sujet philosopant, on retombe dans une autre sorte de bêtise, qui consiste à confondre le rapport de soi-même et des choses avec un rapport entre des choses, ou encore à prendre le rapport de soi à ses idées pour un rapport des idées entre elles (comme si elles avaient une certaine autonomie, et que la pensée pouvait être, ainsi que le dit Althusser, un « procès sans sujet »). Or le philosophe – être pensant, jugeant, voulant, existant, sentant – ne peut faire abstraction de sa position « en première personne » (selon l'expression des philosophes analytiques) sans perdre par là même ce qui fait la spécificité du *problème philosophique* par rapport au *problème scientifique*. Le scientifique doit surtout ne pas entacher sa démarche de considérations existentielles ou normatives personnelles ; le philosophe doit surtout ne pas occulter cette dimension existentielle et normative – qui est de près ou de loin, pour le meilleur ou pour le pire, *personnelle*. Il y a là deux types de problèmes, deux formes de pensée, deux usages de l'intelligence, deux risques de bêtise. Si l'on est philosophiquement bête par manque de décentrement *et* manque de "recentrement", la double fonction de l'intelligence philosophique est de combiner esprit critique et esprit métacritique. Cette double exigence de la pensée pourrait se comprendre comme un *scepticisme constructif* ou un *criticisme humaniste*.

STUPIDITY AND THE THREE FACES OF INTELLIGENCE

Howard Gardner

Vrin | « *Le Philosophoire* »

2014/2 n° 42 | pages 9 à 17

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-9.htm>

!Pour citer cet article :

Howard Gardner, « Stupidity and the Three Faces of Intelligence », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 9-17.

DOI 10.3917/phoir.042.0009

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Traduction

Howard Gardner est Professeur en sciences cognitives et sciences de l'éducation à la Harvard Graduate School of Education. Il est particulièrement connu dans les cercles pédagogiques pour sa théorie des intelligences multiples : une critique de l'idée qu'il existerait une seule intelligence humaine qui pourrait être vérifiée par des instruments psychométriques normalisés. Il a publié de nombreux ouvrages, parmi lesquels : *The Disciplined Mind* (Penguin Putnam, 2000); *Intelligence Reframed* (New York, Basic Books, 2000); *Good Work* (avec Mihaly Csikszentmihaly et William Damon, New York, Basic Books, 2001); *Multiple Intelligences : New Horizons* (New York, Basic Books, 2006); *The development and education of the mind : The collected works of Howard Gardner* (London, Routledge, 2006); *Five Minds for the Future* (Boston, Harvard Business School Press, 2007). Principales publications en français : *L'intelligence et l'école* (Retz, 2012); *Les Intelligences Multiples* (Retz, 2005); *Les Formes de l'intelligence* (O. Jacob, 1999); *Les Personnalités exceptionnelles* (O. Jacob, 1999); *Gribouillages et dessins d'enfants* (P. Mardaga, 1997); *L'intelligence et l'école* (Retz, 1996). Howard Gardner est membre de l'American Academy of Arts and Sciences, depuis 1995.

Stupidity and the Three Faces of Intelligence

Howard Gardner

Preliminary remarks on Intelligence and Stupidity

I begin with the recognition that intelligence can be defined in three separate ways.

1. *Intelligence as a property of all animals.* Unless grossly impaired, all human beings have certain problem-solving capacities—as do monkeys, dogs, mice, and even invertebrates. This was the sense of intelligence as it was studied by Jean Piaget in the middle of the 20th century (He wrote many books about human intelligence).

2. *Intelligence as individual difference.* On any dimension, some human beings will be 'smarter' than others. This is the sense of intelligence that was first studied systematically by Alfred Binet over a century ago, when he created the first intelligence (or IQ) tests.

This is the sense of intelligence which I have challenged in my own research and writing. Whereas Binet (and, for that matter, Piaget) thought that they were investigating all of intelligence, I believe that they were largely investigating only two forms of intelligence—linguistic and logical-mathematical intelligence. My research has indicated that human beings have several more forms of intelligence, including musical intelligence, bodily intelligence, interpersonal intelligence, intrapersonal intelligence, spatial intelligence, the emotional intelligence studied by Daniel Goleman etc. An individual's strength in one form of intelligence—say, musical—has little predictive value with

respect to other forms of intelligence—say linguistic or interpersonal intelligence.

3. *Intelligence as the way that a person approaches problems or projects.* You can two persons who have equally strong linguistic intelligence. They would perform equally well on a test of language comprehension or language production. But one person may constantly put his foot in his mouth, interrupt other people, say ill-considered things, write foolish letters or not write at all, choose never to learn a foreign language. The other person, with the same test performance data, may consider very carefully before he speaks, compose letters with great care, listen carefully to others, apply himself to the study of foreign languages.

So, given these three sense of intelligence, what can be said about stupidity?

With respect to the first sense, we cannot speak about stupidity of a particular person or a particular animal. What we can say is that birds are less smart than human beings in certain respects (e.g. less able to fix a broken machine) but smarter with respect to other capacities (for example, navigating their way through unfamiliar space).

With respect to the second sense, we no longer say that A is stupider than B. Instead we say that with respect to two forms of intelligence, A is smarter than B; with respect to three other forms of intelligence, B is smarter than A; and with respect to still other forms of intelligence, they are equally smart, or equally stupid.

With respect to the third sense, I would say that the first person is using his linguistic intelligence stupidly, while the second person is using his linguistic intelligence very cleverly, very smartly.

Summary : My analysis indicates that the word ‘stupid’ should not be used as a general characterization of a person, or of any other animal. We need to take into account which forms of intelligence are being discussed, and whether—given a certain degree of that intelligence—the person is using it cleverly or foolishly. I suspect that is the meaning of ‘stupid’ is the one that people usually have in mind.

But people may differ a lot in what they consider to be a smart use of a capacity. For example, to use an instance from the political scene in France today, some people may feel that Marine Le Pen is her linguistic intelligence cleverly, while others may feel that Marine Le Pen is using

her linguistic intelligence stupidly. At issue here is the Value System of the person who employs the words 'smart' and 'stupid.'

The Three Faces of Intelligence¹

Once, at a Renaissance Weekend, I found myself on a panel with a U.S. senator, a congressman, and a policy wonk. As a cognitive psychologist with an interest in education, I was nonplussed to be surrounded by this distinguished but (to me) exotic company. About halfway through the hour, the mystery was abruptly solved. One of the panelists used the word "intelligence" and another immediately responded by citing the failures of the CIA during the last quarter-century. As was later confirmed, the panels had been constituted by noting key words in our biographies, and both I and the other panelists had described themselves as experts on "intelligence."

While individuals from many backgrounds describe themselves as interested in intelligence, for those of us trained in psychology, "intelligence" has a quite specific history and connotation. For nearly a century, the word has largely been owned by psychometricians. These individuals devise, administer, and score short-answer tests of intelligence that require subjects to perform tasks associated with school: define words, select antonyms, remember passages, supply general information, manipulate geometric shapes, and the like. Those who consistently do well on measures of intelligence (often called IQ tests) are considered smart—and indeed, so long as they remain in school, they are likely to have that characterization confirmed.

A surrounding web of assertions often accompanies this seemingly objective information. As stated sharply in the best-selling book *The Bell Curve*, individuals are thought to be born with a certain intellectual potential; it is difficult to change that potential; and psychometricians can tell us from an early age how smart we are. Authors Richard Herrnstein and Charles Murray went on to trace various social ills to those with low intelligence levels and to hint that IQ scores may be related to race. The latter claims led to the sales and the furor surrounding the book.

1. First publication : « On the Three Faces of Intelligence », *Daedalus*, vol. 131, 1, The MIT Press, 2002.

During the last two decades, the psychometric hegemony over intelligence has been increasingly challenged. Computer specialists have begun to develop theories and applications of artificial intelligence; some of their systems are general problem-solvers, while others have well-delineated expertise. Neuroscientists and geneticists have focused on the evolutionary origins and the neural representations of various mental faculties. And within the field of psychology, alternative perspectives have been introduced as well: Daniel Goleman has written extensively and persuasively about emotional intelligence; Robert Sternberg has added practical and creative intelligence to the more familiar notion of analytic intelligence. And over the past twenty years I have developed a pluralistic “theory of multiple intelligences.”

According to my theory, it is misleading to think of humans as possessing but a single intellectual capacity, which almost always amounts to an amalgam of linguistic and logical-mathematical skills. Rather, examined from an evolutionary perspective, it makes more sense to conceptualize human beings as having several relatively autonomous mental faculties, including musical intelligence, spatial intelligence, bodily kinesthetic intelligence, and naturalist intelligence. I also propose two forms of personal intelligence, interpersonal and intrapersonal: these latter are close to what Goleman means by emotional intelligence.

When I was developing this pluralistic theory, I still thought that intelligence was a singular concept. It has taken me until now to realize the importance of distinguishing between three distinct meanings of intelligence, which are captured in the following sentences:

1. In view of the close resemblance between chimpanzee and human genetic material, it has become challenging to delineate the defining characteristics of human *intelligence*.
2. On most dimensions of interest, Susan simply displays more *intelligence* than John.
3. What distinguishes Alfred Brendel’s piano playing is not his technique per se, but the sheer *intelligence* of his interpretations.

When invoking the first meaning of intelligence, we attempt *a general characterization of human (or nonhuman) capacities*. We might, for example, speak of human intelligence as the capacity to solve complex problems, or to anticipate the future, or to analyze patterns, or to synthesize disparate pieces of information. A major disciplinary tradition, begun with Charles Darwin’s studies of the “descent of man”

and continuing with Jean Piaget's investigation of children's minds, seeks to capture what is unique and generic about intelligence.

The second meaning of intelligence is the one that has been most widely employed by psychologists. Those in the psychometric tradition—whether unitarians or pluralists—assume that intelligence is a trait, like height or extroversion. Individuals can be usefully compared with one another on the extent to which they exhibit this trait or ensemble of traits. I term this tack *the examination of individual differences on a trait of interest*. Much of my own work on multiple intelligences has entailed descriptions of the differing profiles of intelligence across individuals.

The third meaning of intelligence has been the least explored, though it may be the most intriguing. As suggested in the Brendel example, the focus here falls on *the manner in which a task is executed*. We often speak in this way: we talk about whether a decision was wise or ill-advised, whether the manner in which the decision was reached was clever or foolish, whether a leadership transition was handled intelligently or ineptly, whether a new concept was introduced intelligently into a lecture, and so forth.

What distinguishes this third connotation of intelligence? We cannot characterize an act or decision as intelligent without some sense of the goal or purpose at issue, the choices involved in a genre, and the particular value system of the participants. Alfred Brendel's playing may not be technically more accurate on some objective index. Rather, in view of his own goals, the choices available in piano performance, and the values of the listener, one can validly speak of his interpretations as intelligent or wanting in intelligence. Moreover, I could dislike Brendel's interpretations and still concur that they were intelligent, if you could convince me of what he was trying to achieve and why it made sense in his terms. Or I could convince you that Glenn Gould's performance of the same piece was intelligent, whether or not you personally liked it. There do not exist example-independent criteria for what constitutes a wise or foolish decision, planning process, leadership transition, introduction of a topic in a class, and so on. Yet, armed with information about goals, genres, and values, we can make assessments about whether these tasks have been performed intelligently—even as we can agree to disagree about the conclusions reached.

How does the third sense of intelligence relate to multiple intelligences? I speculate that different tasks call on different intelligences or

combinations of intelligences. To perform music intelligently involves a different set of intelligences than preparing a meal, planning a course, or resolving a quarrel.

So, one might ask, what is achieved by this exercise in the “semantics of intelligence”? Let me suggest three possible dividends. The first is indeed lexical. It is useful and important to distinguish the three distinct definitions of intelligence; otherwise we risk speaking past one another, with a Piagetian needlessly clashing with a psychometrician, or a critic believing that she is engaged in the same kind of endeavor as a school psychologist.

The second dividend concerns research. There is little question that scholars and researchers will continue to examine the nature of intelligence. We can expect to read about new tests of intelligence, new forms of artificially intelligent machinery, and even about genes for intelligence. Some researchers will be quite clear about what they mean in using the term “intelligence,” but we can expect there to be considerable confusion as well, unless scholars take care to indicate which aspect of intelligence they are studying and how (or whether) it relates to the other ones.

Finally, and most important for me, are implications for education. When an educator speaks about intelligence in the first sense, she is referring to a capacity that can be assumed to exist in all human beings. Perhaps it is manifest more quickly or dramatically in one person than in another, but ultimately we are dealing with part of the human birth-right and so no special measures are needed. In contrast, intelligence in the “individual difference” sense involves judgment about the potentials of individuals and how each might be taught in the most effective manner. If (following Herrnstein and Murray) one assumes that Sally has little intellectual potential in general, or (following the theory of multiple intelligences) little potential for the development of spatial intelligence, one is faced with clear-cut educational choices. These can range from giving up to working much harder to searching for alternative ways to deliver instruction, be the topic geometry, ancient history, or classical music.

And what of doing something intelligently or stupidly? The greatest educational progress could be achieved here. All too often, we ignore goals, genres, or values, or we assume that they are so apparent that we do not bother to highlight them. Yet judgments about whether an exercise—a paper, a project, an essay response on an examination—has

been done intelligently or stupidly are often difficult for students to fathom. And since these evaluations are not well understood, few if any lessons can be drawn from them. Laying out the criteria by which judgments of quality are made may not suffice in itself to improve quality; but in the absence of such clarification, we have little reason to expect our students to go about their work intelligently.

LA BÊTISE ET LES TROIS FACETTES DE L'INTELLIGENCE

Howard Gardner, traduit de l'américain par Sylvie Taussig, traduit de l'américain par Patrice Lucchini

Vrin | « *Le Philosophoire* »

2014/2 n° 42 | pages 18 à 25

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-18.htm>

Pour citer cet article :

Howard Gardner *et al.*, « La bêtise et les trois facettes de l'intelligence », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 18-25.
DOI 10.3917/phoir.042.0018

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La bêtise et les trois facettes de l'intelligence

Traduit de l'américain par S. Taussig² et P. Lucchini

Remarques préliminaires sur l'intelligence et la bêtise

De mon point de vue, l'intelligence peut être définie de trois manières différentes.

1. *L'intelligence comme propriété commune à tous les animaux.* Tous les êtres humains disposent de certaines capacités qui leur permettent de résoudre les problèmes – à moins que celles-ci ne soient gravement altérées – comme le font les singes, les chiens, les souris et même les invertébrés. C'était le sens donné à l'intelligence telle que Jean Piaget – qui a écrit de nombreux livres sur l'intelligence humaine – l'a étudiée au milieu du xx^e siècle.

2. *L'intelligence en tant que différence individuelle.* Dans n'importe quel domaine, certains êtres humains seront « plus astucieux » que d'autres. C'est le sens donné à l'intelligence telle qu'elle a été d'abord étudiée par Alfred Binet il y a un peu plus d'un siècle, lorsqu'il a mis au point les premiers tests d'intelligence (ou tests de QI).

C'est ce sens de l'intelligence que j'ai remis en cause dans mes propres recherches et dans mes écrits. Tandis que Binet (et, dans ce domaine, Piaget) pensaient qu'ils étudiaient l'ensemble de l'intelligence, je crois qu'ils se penchaient essentiellement sur deux formes

2. Sylvie Taussig est co-traductrice de l'ouvrage d'H. Gardner, *Les formes de l'intelligence*, Paris, O. Jacob, 1997; 2010.

d'intelligence – l'intelligence langagière et l'intelligence logico-mathématique. Mes recherches m'ont montré que les êtres humains disposent de formes d'intelligence beaucoup plus nombreuses, telles que l'intelligence musicale, l'intelligence du corps, l'intelligence interpersonnelle, l'intelligence intrapersonnelle, l'intelligence spatiale, l'intelligence émotionnelle étudiée par Daniel Goleman, etc. Une aptitude individuelle forte à une des formes d'intelligence – disons la musique – n'a pas de valeur prédictive en ce qui concerne les autres formes d'intelligence – disons langagière ou interpersonnelle.

3. *L'intelligence dans la manière dont une personne aborde les problèmes ou les projets.* Prenez deux personnes qui ont une intelligence langagière également forte. Ils réussiront de la même manière à un test de compréhension ou de production du langage. Mais l'une d'elles peut mettre constamment son pied dans sa bouche, interrompre les autres personnes, dire des choses mûrement pesées ou insensées, écrire des lettres absurdes ou ne pas écrire du tout, ne jamais choisir d'apprendre une langue étrangère. L'autre, ayant obtenu les mêmes données de performance, peut réfléchir soigneusement avant de parler, composer des lettres avec grand soin, écouter les autres avec attention et se destiner à l'étude des langues étrangères.

En conséquence, compte tenu de ces trois perceptions de l'intelligence, que peut-on dire de la bêtise ?

En relation avec le premier sens, nous ne pouvons pas parler de la bêtise d'une personne particulière ou d'un animal particulier. Ce que l'on peut dire est que les oiseaux sont moins intelligents que les êtres humains dans une certaine mesure (par exemple moins capables de réparer une machine cassée), mais plus intelligents en ce qui concerne d'autres capacités (par exemple, trouver leur chemin à travers un espace inconnu).

Par rapport au deuxième sens, on ne dit plus que A est plus stupide que B. Nous disons plutôt qu'en relation avec deux formes d'intelligence, A est plus intelligent que B ; en relation avec trois autres formes d'intelligence B est plus intelligent que A ; et en ce qui concerne encore d'autres formes d'intelligence, ils sont également intelligents, ou également stupides.

Quant au troisième sens, je dirais que la première personne utilise son intelligence langagière de manière idiote, tandis que la seconde utilise son intelligence langagière très intelligemment, très habilement.

En résumé, mon analyse montre que le mot « stupide » ne devrait pas être utilisé en tant que caractérisation générale d'une personne, ou de n'importe quel autre animal. Nous devons prendre en considération les formes d'intelligence qui sont en discussion, et selon que la personne les utilise – à partir d'un certain niveau d'intelligence donné – intelligemment ou sottement. Je présume que c'est le sens de « stupide » que les gens ont habituellement à l'esprit. Mais les gens peuvent varier énormément dans l'appréciation de ce qu'ils considèrent comme étant un usage intelligent d'une capacité. Par exemple, pour utiliser une comparaison tirée de la scène politique en France aujourd'hui, certaines personnes peuvent considérer que Marine Le Pen utilise ses capacités langagières intelligemment, tandis que d'autres penseront que Marine Le Pen utilise ses capacités langagières stupidement. Ce qui est en jeu ici est le système de valeurs de la personne qui utilise les mots « intelligent » et « stupide ».

Les trois facettes de l'intelligence³

Un jour, lors d'un *Renaissance Weekend*⁴, je me suis retrouvé dans une table ronde avec un sénateur américain, un membre du Congrès et un mordu de la politique. En tant que psychologue de la cognition intéressé par les sciences de l'éducation, j'étais perplexe d'être entouré de cette compagnie distinguée mais (pour moi) exotique. Après environ une demi-heure, le mystère fut brusquement levé. L'un des participants utilisa le mot « *intelligence* »⁵, et un autre répondit immédiatement en citant les échecs de la CIA pendant le dernier quart de siècle. Comme cela me fut confirmé par la suite, les tables rondes avaient été constituées sur la base de mots-clés dans nos biographies, et les autres parti-

3. Première publication : « On the Three Faces of Intelligence », *Daedalus*, vol. 131, 1, The MIT Press, 2002.

4. Il s'agit de rencontres privées organisées aux États-Unis, à destination de dirigeants des affaires et de la finance, du gouvernement, des médias, de la religion, de la médecine, des sciences, de la technologie et des arts, pour encourager les échanges, jeter des ponts entre ces domaines traditionnellement différents. Les discussions sont privées, et les questions abordées tendent à mettre l'accent sur la politique et les affaires. [Note des traducteurs]

5. Confusion sur le sens du mot anglais *intelligence* qui peut être compris comme désignant les services de renseignements ou d'espionnage ou bien avoir le même sens qu'en français.

cipants s'étaient définis comme des experts en « *intelligence* », comme je l'avais fait moi-même.

Alors que des individus venant de tous horizons se décrivent comme intéressés par l'intelligence, pour ceux d'entre nous qui ont reçu un enseignement en psychologie, le mot « intelligence » a une histoire et une connotation spécifiques. Depuis près d'un siècle, l'usage de ce mot était essentiellement l'apanage des psychométriciens. Ces derniers élaborent, administrent et évaluent des tests d'intelligence à réponse rapide qui exigent que le sujet réussisse des tâches associées à l'école : définir des mots, sélectionner des contraires, mémoriser des extraits de textes, fournir une information générale, manipuler des formes géométriques, etc. Ceux qui réussissent systématiquement ces évaluations de l'intelligence (souvent appelées tests de QI) sont considérés comme intelligents – et en effet, tout le temps que durera leur scolarité, il est probable que cette caractérisation se verra confirmée.

Un réseau périphérique d'affirmations accompagne souvent cette information en apparence objective. Comme il est dit de manière brutale dans le best-seller *The Bell Curve*⁶, les individus sont supposés naître avec un certain potentiel intellectuel ; il est difficile de changer ce potentiel ; et les psychométriciens peuvent nous dire dès notre jeune âge quel est notre niveau d'intelligence. Les auteurs Richard Herrnstein et Charles Murray ont identifié diverses maladies sociales chez ceux qui présentent un bas niveau d'intelligence et ont insinué que les niveaux de QI pourraient être liés à la race. Ces dernières affirmations ont dopé les ventes et nourri la colère qui a entouré le livre.

Pendant les deux dernières décennies, l'hégémonie psychométrique sur l'intelligence s'est trouvée de plus en plus remise en question. Les spécialistes en informatique ont commencé à développer des théories et des applications en matière d'intelligence artificielle ; certains de leurs systèmes permettent de résoudre des problèmes généraux, tandis que d'autres ont un savoir-faire bien défini. Les chercheurs en neurosciences et les généticiens ont mis l'accent sur les origines évolutives et les représentations neurales des différentes facultés mentales. Et des

6. *The Bell Curve : Intelligence and Class Structure in American Life* est un livre paru en 1994 et non publié en France, écrit par le psychologue Richard J. Herrnstein et le politologue Charles Murray, tous deux américains. Il fait référence à la répartition théorique de la population par QI, dont la représentation est une courbe de Gauss, aussi appelée « courbe en cloche », et soutient que le QI est prédictif de la réussite scolaire et professionnelle. [Note des traducteurs]

perspectives alternatives ont également été introduites dans le champ de la psychologie : Daniel Goleman a beaucoup écrit et de façon très convaincante sur l'intelligence émotionnelle ; Robert Sternberg a ajouté l'intelligence pratique et créative au concept plus familier d'intelligence analytique. Et, au cours des vingt dernières années, j'ai moi-même développé une théorie pluraliste des « intelligences multiples ».

Selon ma théorie, il est erroné de penser que les humains ne possèdent qu'une seule et unique capacité intellectuelle, ce qui se résume presque toujours à un agrégat de compétences langagières et logico-mathématiques. En se plaçant plutôt dans une perspective évolutionniste, il est plus logique de conceptualiser les êtres humains comme disposant de facultés mentales relativement séparées, comprenant l'intelligence musicale, l'intelligence spatiale, l'intelligence kinesthésique et l'intelligence naturaliste. Je propose aussi deux formes d'intelligence personnelle, interpersonnelle et intra-personnelle : ces dernières sont proches de ce que Goleman entend par intelligence émotionnelle.

Lorsque j'ai mis au point cette théorie pluraliste, je pensais encore que l'intelligence était un concept singulier. Je me suis cependant peu à peu rendu compte qu'il est important de distinguer entre trois significations distinctes de l'intelligence, qui sont contenues dans les phrases suivantes :

1. Compte tenu des analogies étroites entre le matériel génétique du chimpanzé et celui de l'homme, il est devenu difficile de délimiter les caractéristiques de l'*intelligence* humaine.

2. Dans la plupart des domaines d'intérêt, Susan manifeste plus d'*intelligence* que John.

3. Ce qui distingue le jeu d'Alfred Brendel au piano est moins sa technique, mais l'*intelligence* absolue de ses interprétations.

Lorsque nous faisons appel au premier sens d'intelligence, nous nous rattachons à une *caractérisation générale des capacités humaines (ou non humaines)*. Nous pourrions, par exemple, parler d'intelligence humaine en tant que capacité à résoudre des problèmes complexes, ou à envisager l'avenir, ou à analyser des modèles, ou bien à effectuer la synthèse d'éléments d'information disparates. Une discipline majeure, qui a vu le jour avec les travaux de Darwin sur la « descente de l'homme » et dont la tradition s'est poursuivie avec les investigations de Jean Piaget sur le cerveau des enfants, vise à saisir ce qui est unique et générique en ce qui concerne l'intelligence.

Le second sens donné à l'intelligence est celui qui a été le plus abondamment employé par les psychologues. Ceux qui sont dans la tradition psychométrique – qu'ils soient unitariens ou pluralistes – considèrent que l'intelligence est un trait de personnalité, comme la taille ou l'extraversion. Les personnes peuvent être utilement comparées à d'autres dans la mesure où elles manifestent ce caractère ou cet ensemble de caractéristiques. C'est ce que j'appelle *l'examen des différences individuelles sur un trait d'intérêt*. Une grande partie de mon travail personnel sur les intelligences multiples a entraîné des descriptions de divers profils d'intelligence selon les individus.

Le troisième sens de l'intelligence a été le moins étudié, bien qu'il puisse s'avérer le plus étonnant. Comme le suggère l'exemple de Brendel, l'accent est ici mis sur *la manière selon laquelle une tâche est réalisée*. Nous en parlons souvent : nous discutons pour savoir si une décision était sage ou peu avisée, si la manière dont la décision a été prise était intelligente ou stupide, si une passation de pouvoirs a été gérée intelligemment ou de façon inepte, si un nouveau concept a été introduit intelligemment dans une conférence, et ainsi de suite.

Qu'est-ce qui distingue ce troisième sens de l'intelligence ?

On ne peut pas caractériser une action ou une décision comme étant intelligente sans avoir quelque notion du but ou de l'objectif en question, des choix qu'impliquent un genre et du système de valeurs particulier des participants. Le jeu d'Alfred Brendel peut ne pas être techniquement plus pertinent comme modèle objectif. Plutôt, en considérant ses visées propres, les choix disponibles en termes d'interprétation au piano et les valeurs de l'auditeur, on peut valablement parler de l'intelligence ou du manque d'intelligence de ses interprétations. De plus, je pourrais ne pas aimer les interprétations de Brendel et convenir néanmoins qu'elles étaient intelligentes, si vous pouviez me convaincre de ce à quoi il voulait parvenir et pourquoi cela faisait sens de son point de vue. Ou bien je pourrais vous convaincre que l'interprétation du même morceau par Glenn Gould était intelligente, que vous l'ayez aimée ou non. Il n'existe pas de critère exemplaire indépendant pour ce qui constitue une décision sage ou stupide, un processus de planification, une passation de pouvoirs, la manière d'introduire un sujet devant une classe, et ainsi de suite. Pourtant, si nous disposons d'information au sujet des objectifs, des genres et des valeurs, nous pouvons émettre des jugements sur le fait de savoir si ces tâches ont été effectuées intel-

ligement – comme nous pouvons ne pas être d'accord sur les conclusions à en tirer.

De quelle manière le troisième sens de l'intelligence se rattache-t-il aux intelligences multiples ? Je subodore que les différentes tâches font appel à différentes intelligences ou combinaisons d'intelligences. Jouer intelligemment de la musique suppose un ensemble d'intelligences différent que pour élaborer un repas, préparer un cours, ou résoudre une dispute.

Que pouvons-nous retirer de cette démonstration sur la sémantique de l'intelligence ? Laissez-moi suggérer trois possibles bénéfices.

Le premier est bien sûr lexical. Il est utile et important de savoir distinguer les trois définitions distinctes de l'intelligence ; nous risquons autrement d'engager un dialogue de sourds, avec un piagetien s'affrontant inutilement avec un psychométricien, ou un critique croyant qu'il est engagé dans la même sorte d'activité qu'un psychologue scolaire.

Le second bénéfice concerne la recherche. Il n'y a pas de doute que les universitaires et les chercheurs continueront à travailler sur la nature de l'intelligence. Nous pouvons nous attendre à lire des choses sur la mise au point de nouveaux tests d'intelligence, de nouvelles formes d'outils d'intelligence artificielle, et même des gènes de l'intelligence. Certains chercheurs seront très précis sur ce qu'ils veulent dire en utilisant le terme « intelligence », mais nous pouvons craindre aussi que ne règne une confusion considérable, à moins que les chercheurs ne prennent le soin de dire quel aspect de l'intelligence ils étudient et comment (ou dans quelle mesure) il se rattache aux autres.

Enfin, et c'est pour moi le plus important, il y a les implications en matière d'éducation. Quand un éducateur parle d'intelligence dans le premier sens, il se réfère à une capacité qui peut être considérée comme existant chez tous les êtres humains. Peut-être est-ce évident plus rapidement ou spectaculairement chez une personne que chez une autre, mais au final nous avons affaire à une partie de ce qui est inhérent à la personne humaine, et aucune mesure spéciale n'est nécessaire. Au contraire, l'intelligence dans le sens de la « différence individuelle » implique un jugement sur le potentiel des individus et comment chacun pourrait être éduqué de la façon la plus efficace. Si (suivant en cela Herrnstein et Murray) on considère que Sally a peu de potentiel intellectuel en général, ou (selon la théorie des intelligences multiples) un faible potentiel pour le développement de l'intelligence spatiale, on se trouve placé devant des choix éducationnels clairs. Ceux-ci peuvent se

décliner depuis tout abandonner jusqu'à travailler plus dur à la recherche de moyens alternatifs pour l'instruire, qu'il s'agisse de géométrie, d'histoire ancienne ou de musique classique.

Et qu'en est-il de faire quelque chose intelligemment ou stupidement? Les plus grands progrès en matière d'éducation peuvent être réalisés ici. Bien trop souvent, nous ignorons les buts, les genres, ou les valeurs, ou nous considérons qu'ils sont si évidents que nous ne nous préoccupons pas de les mettre en lumière. Pourtant, les jugements sur le fait de savoir si un exercice – un article, un projet, un texte de réponse à un examen – a été fait intelligemment ou stupidement sont souvent difficiles à comprendre par les étudiants. Et il y a peu de leçons, sinon aucune, à en tirer dès lors que ces évaluations ne sont pas bien comprises. Détailler les critères sur lesquels se fondent les jugements sur la qualité d'un travail peut ne pas suffire en soi à en améliorer la qualité; mais, en l'absence d'une telle clarification, il y a peu de raison d'attendre de nos étudiants qu'ils fassent leur travail intelligemment.

LA BÊTISE EXISTE-T-ELLE ?

Christian Godin

Vrin | « *Le Philosophoire* »

2014/2 n° 42 | pages 27 à 38

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-27.htm>

!Pour citer cet article :

Christian Godin, « La bêtise existe-t-elle ? », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 27-38.
DOI 10.3917/phoir.042.0027

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'Intelligence et la Bêtise

La bêtise existe-t-elle ?

Christian Godin

Résumé

On peut déduire de la phrase introductive du *Discours de la méthode* l'idée que la bêtise est un défaut dont on ne s'accusera pas soi-même. Rapportée à l'autre, « la » bêtise est supposée substantielle (et non pas circonstancielle, comme « une » bêtise). Mais tient-elle à un contenu déterminé, ou bien ne serait-elle pas plutôt une question de style ? En respectant le principe d'identité et l'exigence d'universalité, jusqu'aux stéréotypes, la bêtise mime l'intelligence plutôt qu'elle ne la refoule. Les puissances techniques et médiatiques actuelles lui fournissent un champ d'action inédit.

Abstract

One can deduce from the introductory sentence of the *Discours de la méthode* the idea that stupidity is a fault one would never attribute to oneself. Attributed to the other, “stupidity” is supposed to be essential and not circumstantial, as “acting stupid” may be. But is it precisely defined or is it rather a matter of style ? Following the principle of identity and the requirements of universality, to the stereotypes, stupidity imitates intelligence more than it pushes it back. The powers of technology and the media nowadays provide it with an unprecedented field of action.

« **L**e bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont ». Descartes commence le *Discours de la méthode* par le constat que nul ne se plaindra de sa bêtise. On déplore volontiers, en effet, son manque de force, de beauté, de richesse ou de mémoire – son manque d'intelligence, jamais. De fait, dans les contes, lorsqu'un héros a la possibilité

merveilleuse d'obtenir un bien grâce à l'intervention d'une puissance supérieure, ce n'est jamais un supplément d'intelligence qu'il réclame.

La bêtise est toujours le défaut des autres. Certes, on reconnaîtra sans difficulté qu'on a dit ou qu'on a fait « des bêtises », mais la bêtise n'est pas une bêtise – laquelle peut être langagière (une banalité, une incongruité, une erreur) ou pratique (un comportement inadéquat). *La* bêtise est substantielle, et non accidentelle comme une bêtise.

Mais ainsi déterminée, on pourrait se demander si la bêtise existe vraiment. Elle semble, en effet, ne faire irruption que par échappées dans les interstices de l'existence sociale (peut-on être bête tout seul ?). « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » : on peut admettre cet énoncé sans ironie ni arrière-pensée. N'importe quel être raisonnable, quelle que soit sa culture, manifeste une certaine intelligence dans son domaine propre. La sélection naturelle puis la logique de l'histoire favorisent l'intelligence et condamnent la bêtise pour d'évidentes raisons. On n'imagine pas la bêtise durer indéfiniment.

Un autre facteur est de nature à rendre problématique la détermination de la bêtise comme un manque substantiel d'intelligence : ceux qui font ce diagnostic chez les autres s'en excluent eux-mêmes *de facto*. Il faut n'être pas bête – *en théorie* – pour considérer que les autres le sont. Or, comme nous le verrons à propos des blagues racistes et misogynes, une forme répandue de bêtise consiste justement à taxer de bêtise les autres, *certaines* autres. L'intelligence elle-même, lorsqu'elle avance derrière le masque de la culture, est loin d'être prémunie contre la bêtise.

Mais il y a plus problématique encore. Nous sommes portés à considérer comme bêtes ceux qui s'expriment d'une manière que nous jugeons grossière : ils parlent plus fort que nous, et leurs façons sont brusques. La bêtise ne serait-elle pas, tout compte fait, une question de style ? Une question de *classe* – aux deux sens que ce mot peut véhiculer : appartenir à une classe, avoir de la classe. Un même contenu de discours, selon qu'il sera dit d'une façon enjouée ou lourde, neutre ou pathétique, pourra être jugé tantôt spirituel tantôt bête. Derrière la bêtise, ainsi que nous le suggère l'étymologie, il y a toujours l'animal. Or, dans une société humaine, ce sont les membres des classes inférieures ou les sociétés sauvages qui occupent la place de l'animal.

Ces précautions prises, ces réserves faites, la bêtise doit pourtant bien avoir un sens puisqu'on lui en donne un – sans compter que la rela-

tivité d'un phénomène, loin d'impliquer son inexistence, présuppose au contraire sa réalité effective.

On commencera par observer que la bêtise, qui est une forme de négatif, une modalité du mal, n'a pas de contraire, et que pourtant elle apparaît indéfinissable si on ne part pas (comme nous l'avons déjà fait) de l'intelligence, qui désigne à la fois une certaine faculté mentale et l'ensemble de ses résultats. Il n'existe pas une faculté de bêtise comme il existe une faculté d'intelligence. Ce sont les défaillances de l'intelligence comme exercice de la pensée et produit de cet exercice qui déterminent la bêtise. Pour que l'intelligence prenne congé (jamais définitivement au demeurant), il faut qu'elle existe *en liberté*. L'animal, de ce fait, n'est jamais bête, lorsqu'il nous paraît tel, c'est parce que nous le plaçons dans des situations auxquelles il n'est pas adapté par instinct.

Le défaut d'intelligence a été désigné de multiples manières. Dans ce domaine, le vocabulaire n'est pas en peine. L'argot développe une litanie de substantifs pour dire la bêtise et une liste non moins longue pour exprimer le fait de ne pas comprendre. Mais la science n'a pas été en peine non plus. Au XIX^e siècle, on distinguait l'idiot (âge mental de 0 à 2 ans) qui ne peut communiquer par la parole, l'imbécile (âge mental de 2 à 6 ans) incapable de lire et d'écrire et le débile mental ou le sot (âge mental de 7 à 12 ans) qui ne raisonne ni ne se comporte de manière normale. Aujourd'hui que la psychologie a tendance à reconnaître la logique des fonctionnements autres ou altérés de la pensée et du comportement jusque chez les autistes et les malades d'Alzheimer, ces manières de procéder qui donnent ses lettres de noblesse intellectuelle à l'injure sont abandonnées. Quant au quotient intellectuel et aux tests d'intelligence, ils ont beaucoup perdu de leur prestige. Désormais, la science laisse à la langue commune le soin de stigmatiser. La nomenclature et la typologie scientifiques de la bêtise n'ont plus cours.

Le manque d'intelligence ou de jugement ne signifie pas leur complète absence : tout homme manifeste un certain degré de lucidité dans des circonstances et dans un contexte donnés. Et puisque l'intelligence peut se perfectionner dans le temps historique, des conduites naguère adéquates peuvent finir par devenir des signes de bêtise (inadaptation entre la pensée et la réalité, ou entre l'action et la réalité) – on pourrait citer le cas de certaines superstitions.

L'opposition entre l'intelligence et la bêtise se marque à une série de dualités : adaptation/inadaptation, inventivité/répétition, concept/idée générale, souci d'objectivité/incapacité à sortir de soi.

Alors que l'intelligence est inventive, stimulée par la nouveauté qu'elle est elle-même capable de créer par ailleurs, la bêtise est compacte, stagnante, elle s'engluie dans les choses, et fuit le temps. Elle est la pensée devenue mécanique, le corps changé en automate. Elle transforme la vie en machine à tics. De là son pouvoir comique (voir Bergson qui disait du comique qu'il est du mécanique plaqué sur le vivant). Avec la bêtise, on tombe plus bas que l'homme, d'où l'usage des métaphores objectales (cruche, gourde, balai, lune...), végétales (courge, cornichon, patate...), et animales (âne, dinde, oie, serin, étourneau...) pour la désigner.

La bêtise est à l'aise dans ce qui ne change pas ; elle est conservatrice par nature, elle voudrait arrêter la durée et l'existence, aussi déteste-t-elle tout ce qui fait échec à la stabilité des choses et des êtres : la contradiction, le hasard, l'aventure, la complexité. Elle agit comme une force d'inertie, et n'offre aucune prise à ses adversaires (lesquels engragent de ce fait). Elle est principe de régression : la bêtise est involutive. Ses formes d'expression sont stéréotypées (proverbes, lieux communs, clichés, préjugés, rumeurs...). Les étiquettes remplacent les mots et les opinions toutes faites la pensée. Dans son *Bréviaire de la bêtise*, le philosophe Alain Roger définit la bêtise comme une application systématique du principe d'identité : « On est comme on est ! », « C'est la vie ! »...

La bêtise est doxocentrique. Elle se sent chez soi et elle y reste. L'Autre représente pour elle une menace, elle le hait comme une liberté qui lui échappe. C'est face à lui que la bêtise (tout comme l'intelligence d'ailleurs) devient une force sociale : Robinson Crusoé est condamné à être intelligent tant qu'il reste seul sur son île ; avec Vendredi, il ne pourra s'empêcher d'être bête. Y a-t-il plus bête que le désir de domination ?

La bêtise a des idées, mais de travers. Comme on avale de travers, elle pense de travers. Elle fait usage d'idées générales qui sont au concept ce que le bruit est à la musique. Elle est incapable d'universel véritable – ce que traduit l'étymologie grecque du terme d'« idiot », qui signifie « particulier ». La catégorisation à laquelle elle procède affecte d'abord les groupes humains : ainsi chaque peuple sera-t-il caractérisé par un adjectif (une bêtise à laquelle Kant s'est à plusieurs reprises adonné, preuve que nulle intelligence n'est immunisée). Les individus sont rangés en grandes classes abstraites (« les jeunes » et « les vieux », « les hommes » et « les femmes », « les Français de souche » et « les immigrés » etc.). C'est pourquoi les dictionnaires de

citations, qui devraient présenter la fine fleur de l'intelligence, sont souvent les conservatoires involontaires d'une profonde bêtise ancrée. Du point de vue de la bêtise, les substances et les attributs sont éternels. La bêtise extrapole jusqu'à une apparence d'universalité (elle raffole des adverbes superlatifs comme « tous », « jamais », « toujours »), en quoi elle singe le concept.

Elle n'ignore pas moins l'individu que l'universel. La bêtise récuse la singularité, que ce soit celle de l'événement, de l'œuvre ou de la personne. Toute chose, tout être, d'après elle, est une « espèce de » – ce n'est pas hasard si l'expression est insultante.

La bêtise qui ne se sait pas bête et qui se croit même intelligente rit volontiers de la bêtise imaginée d'un Autre stéréotypé en catégorie fatale. Les blagues sur les Belges et les blondes ne sont drôles que pour ceux qui présupposent que les Belges et les blondes sont inintelligents. Sans ce préjugé, non seulement la blague tombe à plat, mais elle peut se transformer en mot d'esprit, donc en expression d'intelligence. Un Belge perdu dans le Sahara rencontre un Touareg : « – C'est par où la mer ? – Par là, 3000 kilomètres ! – Jolie plage ! ». Le mot n'est bête qu'à la condition que l'on ait au préalable ôté l'esprit au Belge. Que l'on remplace celui-ci par une figure quelconque, alors la bêtise devient trait d'humour. Dès lors, si la bêtise est bien présente dans les blagues sur les Belges et les blondes, elle n'est pas, contrairement à ce que croient ceux qui les aiment, dans le contenu même de ces histoires, mais dans le stéréotype assumé en toute inconscience par celui qui les colporte, qui en a fait l'objet de sa jouissance propre.

Un mécanisme analogue de réversion est observable dans les bêtisiers – lesquels ont cette fâcheuse tendance à mélanger des types de discours et d'attitudes complètement hétérogènes : dans ces anthologies d'un genre spécial, on trouve pêle-mêle des marques objectives d'ignorance, des réelles inepties, des absurdités et des banalités indiscutables, mais aussi de simples maladresses, et même des idées justes et fortes, voire subtiles, des paradoxes profonds que l'auteur a *bêtement* pointés – si bien que la conclusion que l'on tire de cette lecture est analogue à celle que l'on déduit des blagues mentionnées plus haut : la bêtise des bêtisiers se trouve moins dans le contenu de leurs articles que dans le projet de l'auteur qui les a rassemblés, elle est du côté de son énonciation, et non de celui des énoncés. À cela s'ajoute la pénible impression que l'auteur du sottisier se place lui-même a priori et bien

généreusement dans le camp de l'intelligence et exerce une fonction de censure qu'il est bien incapable d'assurer.

Aujourd'hui les bêtisiers sont entrés dans l'âge et la sphère de l'audiovisuel. Ils prolifèrent à la télévision et sur Internet. Les chutes et les lapsus (ce mot signifie « chute » justement) forment le contenu de la quasi-totalité de ces brèves séquences filmées qui ne manifestent, comme précédemment, que la bêtise de ceux qui les croient bêtes et de ceux qui, à leur suite, en rient. Un lapsus, une maladresse et un échec ne sont pas des signes de bêtise mais c'est ainsi qu'ils sont donnés à entendre. Le message commun à ces *mises en scène* (la plupart de ces séquences censées avoir été prises sur le vif ont été arrangées) que l'auteur fait partager aux spectateurs, est celui-ci : ils sont bêtes, à la différence de moi.

Il a été plus haut fait état de l'usage du principe d'identité dans le discours de la bêtise. « Je suis comme je suis » est l'application parfaite de ce principe puisque l'identité en est à la fois la forme, en tant que principe, et le contenu, en tant qu'affirmation de l'identité. La bêtise ne veut rien savoir des autres et du monde, car elle croit tout en connaître (position du non-dupe). Dans son essai *La bêtise s'améliore*, Belinda Cannone montre quelles inflexions la bêtise connaît dans la société présente. On n'est pas bête sur un plateau de télévision ou dans un studio de radio comme on était bête à la cour de Versailles, même si le sot d'aujourd'hui est l'héritier partiel du fat de jadis (un mot justement tombé en désuétude). L'individualisme est passé par là, avec ses deux pathologies grandissantes : l'égoïsme et le narcissisme. Ne plus pouvoir s'intéresser à autre chose qu'à soi-même, ne plus pouvoir avoir d'autre objet d'amour que soi-même : voilà assurément le cadre psychique à l'intérieur duquel la bêtise actuelle peut se déployer tout à son aise. Ainsi le « Soyez vous-même ! » qui, pendant un temps, fut une injonction libératrice à l'égard des puissances qui entravaient le moi est, sous couvert d'authenticité, devenu un impératif catégorique pour la bêtise. Les médias le ressassent. Une remarque en passant : il n'est pas impossible que la dépression, dont l'Organisation mondiale de la santé dit qu'elle sera la maladie du *xxi^e* siècle, soit, en même temps que son effet, un moyen inconscient d'échapper aux pressions d'un monde qui ne cesse de cultiver cette bêtise narcissique.

De même qu'on ne s'indigne que de ce que font les autres (d'où l'extraordinaire popularité de cet affect), on ne rit plus de soi-même, ce que savaient faire les génies du cinéma burlesque. Il n'est guère éton-

nant que le rire, qui est la manifestation d'une revanche symbolique sur les douleurs de l'existence, soit devenu l'expression dominante de la bêtise. Sous la forme de la dérision, que Spinoza liait à la tristesse et opposait au rire de la joie, le rire cache l'absence de pensée tout en faisant croire à sa propre liberté critique. Les médias actuels sont remplis de cette dérision-là qui dessine le territoire d'un entre-soi sans force ni intelligence.

Le consentement à la bêtise est l'une des lâchetés ordinaires auxquelles il est le plus difficile d'échapper. Le collègue de travail qui ne rirait pas après avoir entendu une blague machiste ou raciste montrerait par là une intolérable prétention, donc son incapacité à rester dans l'équipe. Il existe un despotisme de la bêtise (l'usage du salut hitlérien en fut un exemple caricatural) qui désigne aussitôt, sans même la médiation de la parole, les exclus du groupe. La bêtise peut être cultivée, au sens d'entretenu. Les totalitarismes l'incarnent. Mais il existe aussi une bêtise démocratique, qui s'exprime par des mots et des valeurs de consensus.

Si le lieu commun se caractérise par son inertie, il n'en a pas moins une efficacité spécifique. On pourrait même soutenir qu'il énonce moins qu'il n'agit. Son usage est (pour reprendre le concept de John Langshaw Austin) performatif. Le lieu commun est davantage une action qu'un jugement. Celui qui, en effet, le répercute, ne *pense* pas (nombre de lieux communs – pas tous ! – sont faux ou ineptes); en revanche, il s'octroie la force imaginaire de la société dont il fait partie et dont le lieu commun est l'équivalent symbolique. Lorsque le journaliste de la télévision annonce « un grand moment d'émotion » ou que l'homme politique affirme qu'il n'a « de leçon à recevoir de personne », ils provoquent des stimuli analogues aux sonneries qui annoncent les repas ou la fin des cours.

Si la bêtise ne faisait pas jouir, elle ne serait pas si répandue. La bêtise exerce toujours un certain pouvoir, parfois elle l'a, suprême. Précisons que c'est le pouvoir du mal et c'est la raison pour laquelle on ne saurait réduire la bêtise à un problème d'esthète. La plupart des intellectuels qui ont écrit sur la bêtise – Flaubert, Léon Bloy, Robert Musil – ont eu sur elle une position d'esthète. Somme toute, ce qu'ils reprochaient avant tout à la bêtise, c'est son absence de goût et de style. Ce n'est pas un hasard si Flaubert fut doublement obsédé par la bêtise et par le style. Mais la bêtise fait davantage que des fautes de goût, et si

elle nous rend honteux d'être des hommes, c'est parce que les guerres et les génocides sont ses plus abominables expressions.

Dans une société individualiste de masse comme l'est la nôtre, tentée à la fois par l'éparpillement des idées et des esprits et par le consensus, les lieux communs sont un moyen de faire ou de refaire du lien. Avec le lieu commun, je ne suis plus seul. La bêtise tient chaud, et donne du cœur à l'ouvrage. Le nombre n'est-il pas un critère suffisant de certitude ? Le vieil argument du consensus traîne toujours implicitement : ce que je pense est vrai puisque tout le monde le pense !

On comprend dès lors pourquoi le lieu commun signale l'âge démocratique des sociétés. Dans les sociétés aristocratiques d'ancien régime, une expression toute faite ne dépassait guère la sphère étroite d'une caste. Le peuple disposait de proverbes dans la mesure même où il n'avait pas la parole. Nul étonnement dès lors qu'avec la *prise de parole* caractéristique de l'âge démocratique, les proverbes tendent à disparaître : de fait, aujourd'hui il n'y a plus guère que les vieux pour en rappeler un de temps en temps, les jeunes générations ne connaissent plus les proverbes (pas davantage les dictons). Le lieu commun peut donc être compris comme le substitut du proverbe – et aussi, pourrait-on ajouter, comme le remplaçant de la citation (dont une sociologie du langage pourrait étudier la semblable disparition).

Les lieux communs d'hier nous sont souvent difficilement compréhensibles. On lit dans le *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert ceci à l'entrée « Fonctionnaire » : « Impose le respect quelle que soit la fonction qu'il remplit » et à l'entrée « Huile d'olive » : « N'est jamais bonne » ou encore à l'entrée « Odeur des pieds » : « Signe de santé ». Nul Français de 2014 ne croira comme ses aïeux de 1870 qu'il y a « partout de l'arsenic mais que pourtant des peuples en mangent ». C'est à des notations de ce genre que l'on se rend compte que la bêtise est aussi une affaire de mode... La bêtise a une histoire comme tout ce qui sort de la cervelle humaine. Cela dit, il y a des thèmes qui résistent aux humeurs du moment. Ainsi le temps qu'il fait est bien resté cet « éternel sujet de conversation » dont se moquait Flaubert.

Notons en passant que contrairement à ce que presque tous les philosophes, depuis Platon, ont soutenu, un lieu commun n'est pas nécessairement faux. Il arrive en effet que l'opinion publique ait raison, même contre les ricanements et les critiques des intellectuels : ainsi l'idée reçue épinglée par Flaubert sur la photographie : « Détrônera la peinture », ne peut-elle plus être déclarée, cent cinquante ans plus

tard, sotté ou absurde, tant il nous paraît évident que l'extraordinaire métamorphose qu'a connue la peinture à partir de l'impressionnisme et qui l'a progressivement éloignée du devoir de représenter la réalité sensible le plus fidèlement possible, est en bonne partie due au fait que cet objectif était réalisé beaucoup plus précisément et rapidement par la photographie. Il arrive donc, motif de trouble, que la bêtise ait raison.

Au siècle des Lumières, Rousseau fut à peu près le seul à pressentir l'existence des périls que l'intelligence pouvait faire peser sur l'être humain. L'intelligence produit volontiers du mal social : humilier, exploiter l'autre, le tuer est très loin d'être l'apanage de la bêtise. L'intelligence a légitimé et forgé la servitude aussi sûrement que l'émancipation. De plus, que peut valoir l'intelligence dès lors qu'elle ne protège ni de l'inculture ni de la vulgarité, ni même, comme on l'a vu, de la bêtise ? Mise au service du pouvoir, d'une volonté de puissance qui n'a rien de nietzschéen, l'intelligence peut être plus redoutable que la bêtise. Nombre de désastres dans l'Histoire ont été provoqués par des gens intelligents. Nietzsche disait qu'avec la connaissance l'humanité disposait désormais d'un formidable moyen pour se détruire. La technoscience moderne nous montre assez quels désastres les sciences et les techniques les plus sophistiquées sont capables de provoquer. Mais, dira-t-on, n'est-ce pas là, justement, le signe de la plus inquiétante bêtise ? Max Weber a montré la possibilité d'un divorce entre ce qu'il appelait la rationalité des moyens et la rationalité des fins. L'homme est capable de déployer des trésors d'intelligence au service de fins ineptes. Devant la puissance désormais immaîtrisable des techniques modernes, Hannah Arendt et Günther Anders dressaient ce constat terrifié : l'être humain n'est plus en mesure de penser ce qu'il fait. Telle est la banalité du mal – ne plus pouvoir penser ce que l'on fait. Mais qu'est-ce donc que la bêtise, sinon l'absence de pensée ? Conclusion : l'intelligence (celle des sciences et des techniques) abêtit l'humanité à un degré inédit.

Un tel contraste est également constatable dans la sphère économique, et est de nature à relativiser les indignations traditionnelles. Que représente une sottise proférée étourdiment, et dénoncée (non sans jubilation) par l'esthète, à côté de la bêtise profonde de l'ambition et de la cupidité qui mènent le monde actuel ? Oui, la bêtise existe bien, mais pas d'abord chez ceux dont on avait l'habitude de rire depuis Aristophane. La bêtise de la « prose du monde » (pour reprendre l'expression de Hegel) est autrement inquiétante, elle a la force des techniques d'arme-

ment, de surveillance et de contrôle les plus puissantes, celle des mathématiques financières, et c'est dans le sens de la destruction qu'elle va : dévastation de l'environnement, délitement de la société et, pour finir, liquidation de l'être humain lui-même. Quel plus grand mal pourrait-on concevoir ?

AVOIR L'INTELLIGENCE DE SE SAVOIR BÊTE

Laurent Bury

Vrin | « *Le Philosophoire* »

2014/2 n° 42 | pages 39 à 45

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-39.htm>

!Pour citer cet article :

Laurent Bury, « Avoir l'intelligence de se savoir bête », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 39-45.

DOI 10.3917/phoir.042.0039

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Avoir l'intelligence de se savoir bête

Laurent Bury

Résumé

Comment peut-on savoir si l'on est intelligent ? Ce genre de certitude n'est-il pas plutôt l'apanage de la bêtise ? La bêtise exclut le doute, parce qu'elle exclut la multiplicité des points de vue. L'intelligence, au contraire, a un champ de vision plus large, elle maîtrise beaucoup mieux l'espace intellectuel et s'y meut à son aise, avec souplesse et tolérance, sans chercher à détruire les obstacles éventuels. Plus que des qualités essentielles, bêtise et intelligence sont peut-être des attitudes passagères qui caractérisent une action plutôt qu'une personnalité entière. Chacun peut se montrer tour à tour bête et intelligent, mais il faut avoir l'intelligence de se savoir bête.

Summary

How can you know whether you are intelligent or not? That kind of certainty might well be more characteristic of stupidity. Stupidity leaves no room for doubt, because it cannot accept multiple viewpoints. Intelligence, on the other hand, has a much wider scope, it moves more freely within the intellectual space, with flexibility and open-mindedness, without trying to destroy the obstacles it may encounter. Rather than essential qualities, intelligence and stupidity could be temporary attitudes linked with an act more than with a whole personality. Each human being can prove to be intelligent or stupid at times, but he or she should be intelligent enough to know he or she can be stupid.

Longtemps je me suis cru intelligent. « Malin », plus malin que les autres, qui étaient donc nécessairement bêtes. Et l'une des preuves de cette supériorité – car lorsqu'on se croit intelligent, n'est-ce pas toujours par opposition à la plupart de ceux qui nous entourent ? –, c'était cette phrase célèbre d'où je déduisais que Descartes n'était vraiment pas futé : « Le bon sens est la chose du monde la mieux

partagée ». Comment pouvait-on imaginer un instant que la jugeote ait fait l'objet d'un partage équitable, quand chaque jour, mille incidents vous prouvent que vos semblables souffrent d'un manque dramatique de cet ingrédient pourtant essentiel ? Seules deux explications étaient possibles : soit l'humanité avait beaucoup changé depuis le ^{xvii}^e siècle, au point que la bêtise s'était propagée de manière inquiétante, soit Descartes passait sa vie enfermé et avait avec les gens ordinaires des contacts si limités qu'il pouvait en toute sérénité les croire intelligents. De plus, pour le jeune philatéliste que j'étais, le pauvre Descartes était associé à une preuve supplémentaire de la bêtise humaine, puisque le timbre que lui avaient consacré les Postes françaises, pour le tricentenaire du *Discours de la méthode* en 1937, avait fait l'objet d'une erreur par laquelle le texte en question était rebaptisé *Discours sur la méthode*, signe que décidément les gens étaient incapables de faire les choses correctement (détail troublant, néanmoins, cette bévue imputable à la négligence avait fait de cette vignette vite retirée de la vente une rareté et donc un objet précieux recherché des collectionneurs, comme si la bêtise des hommes pouvait aussi se révéler précieuse...).

Donc, de deux choses l'une : les gens étaient devenus très bêtes en trois siècles, ou Descartes n'était pas très intelligent en son temps. En réalité, il y avait une troisième explication, qui contredisait en partie mon postulat de départ. Et si je n'avais pas été si « malin » que ça ? Et si j'avais jugé sans savoir ? Vint l'heure où l'on me fit étudier le *Discours de la méthode* au lycée, et où j'appris que loin d'être une preuve de bêtise de la part de Descartes, cette phrase était en fait la marque d'un humour délicieux, comme le rendait évident l'explicitation qui la suit. « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont » (Descartes, p. 1-2). Apparemment, Descartes n'a pas ici le mérite de l'originalité, puisque Montaigne avait pratiquement écrit la même chose un demi-siècle auparavant : « On dit communément que le plus juste partage que nature nous ait fait de ses grâces, c'est celui du sens : car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle lui en a distribué » (*Essais*, II, 17, cité in Descartes, p. 83). Si l'intelligence est répartie de façon irréfutable, ce n'est pas parce que tout le monde en a reçu une quantité rigoureusement égale, mais parce que, dans ce domaine, il ne viendrait à l'esprit de personne de se plaindre de son sort. Qui, en effet, irait proclamer son manque de bon sens ?

Car ce qui semble avant tout caractériser la bêtise, c'est sa totale certitude d'avoir raison. L'individu bête est sûr d'être intelligent et de détenir la vérité. Voilà sans doute pourquoi l'on est souvent « bête et méchant » : la bêtise est en effet intolérante. Il ne suffit pas au bête d'avoir raison, il lui faut par-dessus le marché que les autres aient tort, se fourvoient radicalement, se mettent le doigt dans l'œil jusqu'au coude. Et l'être bête pense qu'il est de son devoir d'instruire les autres en leur assénant ses convictions. Tout se passe comme si la bêtise excluait le doute : être bête, c'est ne pas envisager un instant qu'on puisse se tromper, qu'on puisse méconnaître le fond des choses. Être bête, c'est exclure l'hypothèse qu'on puisse être bête, mais aussi se méfier de l'intelligence. La langue reflète ce soupçon : en anglais, le mot *intelligence* désigne l'espionnage, et « être d'intelligence » en français renvoie à la conspiration.

Plus généralement, la bêtise suppose l'unanimité parce qu'elle exclut l'Autre. C'est un discours ou une attitude incapable d'envisager même l'existence de la différence. Au pire, la bêtise refuse d'admettre l'altérité et cherche à l'éliminer. Elle s'oppose résolument à la diversité, à la multiplicité. On prête à George Sand cette phrase : « Avez-vous remarqué comme on est bête quand on est beaucoup ? » (Delacour, p. 131). On l'a vu, l'individu bête se sent fort dans sa bêtise ; mais peut-on être bête seul contre tous ? Peut-être, mais le phénomène a de grandes chances alors d'être inoffensif. En revanche, la bêtise est comme multipliée, elle s'affirme avec une écrasante puissance dès qu'il se forme un groupe bête. Comme la bêtise s'exprime haut et fort, il se produit un effet d'entraînement, comme si toutes les barrières tombaient dès lors que l'individu bête est en compagnie de ses semblables. Peu inhibé en temps normal, puisque sûr d'avoir raison et de devoir le faire savoir autour de lui, l'être bête le devient encore moins quand il peut se produire une sorte de communion dans l'absence d'intelligence. Et ceux qu'un scrupule retenait jusque-là n'hésitent plus à se laisser aller au plaisir d'être bêtes puisqu'ils ont de leur côté la force du nombre, et puisque leur individualité se fond dans une masse indistincte où nul n'est plus responsable de ses pensées ou de ses actes. Plus besoin de réflexion personnelle, la pensée unique en tient lieu.

Il faut ici introduire un *distinguo* qui a son importance. On confond trop souvent intelligence et savoir, bêtise et ignorance. Si le fait d'être bête revenait à savoir peu, tout serait peut-être beaucoup plus simple. Hélas, tel n'est pas le cas, car il semble bien qu'on puisse être à la

fois bête et cultivé, être un « idiot savant », si l'on reprend l'expression humiliante jadis utilisée pour désigner les autistes. Tête bien pleine n'est pas nécessairement tête bien faite, et il n'est pas exclu qu'un individu possédant un solide bagage culturel fasse néanmoins preuve de bêtise. A en croire la sagesse populaire, « la culture c'est comme la confiture, moins on en a plus on l'étale » (ce dicton m'a toujours paru étrange car si l'on veut en sentir le goût, mieux vaut concentrer le peu de confiture qu'on possède, à mon avis) : moins on sait de choses, plus on tiendrait donc à les montrer, c'est-à-dire à montrer en fait qu'on sait peu de choses. Il y a donc un usage bête de la culture, qu'elle soit abondante ou réduite, qui consiste à l'afficher hors de propos. Mais en quoi consiste l'usage intelligent des connaissances ?

Curieusement, Socrate lui-même semble avoir brillé par sa modestie au sujet de ses connaissances, mais non de son intelligence. « Ce que je sais, c'est que je ne sais rien » : cette formule célèbre est un aveu d'ignorance, non de bêtise. Pour mettre en doute son intelligence, Socrate n'aurait-il pas dû dire : « Ce que je comprends, c'est que je ne comprends rien » ? Retenons-en malgré tout l'idée de relativité. Comment l'être intelligent pourrait-il être sûr de son intelligence ? En se comparant aux autres, ce qui revient simplement à considérer que l'on est moins bête que d'autres, mais aussi, par voie de conséquence, moins intelligent aussi que d'autres encore. On trouve toujours plus bête que soi, mais l'erreur serait d'oublier qu'on trouvera forcément moins bête aussi.

Comment définir l'intelligence ? Si elle est ce que Descartes appelle le « bon sens », on pourrait alors dire que la bêtise consiste à se fourvoyer, à se tromper d'orientation, à partir dans le mauvais sens. L'intelligence consisterait non seulement à trouver le chemin conduisant d'un problème à sa solution, mais peut-être aussi le meilleur itinéraire, celui qui évite à l'esprit d'inutiles et pénibles détours. Du reste, cette métaphore du parcours figure dans le *Discours de la méthode* : selon Descartes, « la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et

qui s'en éloignent » (Descartes, p. 2). La fable du lièvre et de la tortue peut donc servir aussi à illustrer les divers fonctionnements de l'esprit humain. Bien que l'homme en tant qu'espèce soit doté de raison, ce que Descartes appelle les « accidents » (Descartes, p. 3), non pas de la route mais plutôt les particularités individuelles, fait que tous n'en ont pas exactement la même dose ou n'en font pas exactement le même usage dans leur cheminement.

A cette image spatiale s'adjoint souvent la métaphore du regard, la bêtise étant aveuglement et l'intelligence lucidité. Si la bêtise est étroitesse de vues, l'intelligence est la faculté d'embrasser du regard un champ de possibles plus vaste. Le cerveau intelligent a l'habitude d'envisager une multiplicité de possibilités, là où l'esprit bête n'en conçoit qu'une seule, ou quelques-unes seulement. La bêtise, c'est être limité, borné dans son champ de vision mental, obtus comme un esprit peut l'être (et non comme un angle, puisque en géométrie, l'aigu et l'obtus n'ont pas tout à fait le même sens qu'en matière d'intelligence, le premier étant le plus étroit, le second le plus large). Être bête, c'est ne pas voir plus loin que le bout de son nez. La connaissance n'est pas forcément synonyme d'intelligence, mais plus on connaît de réalités possibles, moins l'on est tenté d'affirmer sottement qu'il n'en est qu'une seule acceptable.

Et tant qu'à parler de géométrie dans l'espace, l'intelligence ne serait-elle pas le sens de la mesure, des proportions ? L'individu bête, à défaut d'avoir le compas dans l'œil, a dedans une poutre qui ne lui permet de voir que la paille dans celui de son voisin. Être intelligent, c'est avoir le recul, la distance critique qui permet de ne pas prendre une taupinière pour une montagne, de ne pas employer un marteau-pilon pour casser une noix. C'est savoir doser, offrir ce qu'en termes militaires on appelle la riposte graduée, en distinguant l'accessoire de l'essentiel. Ne pas tout prendre au premier degré, mais savoir percevoir l'ironie ?

La bêtise est violente parce qu'elle est univoque : elle ne tolère qu'une seule vérité, censée supplanter toutes les autres. La bêtise ne supporte pas d'aimer seulement, elle a aussi besoin de haïr tout ce qu'elle n'aime pas. L'intelligence consiste au contraire à tolérer la coexistence de différentes réalités possibles, à aimer un objet sans devoir nécessairement détester tous les autres. Avec autrui on peut vivre en bonne intelligence, mais rarement « en bonne bêtise ». Dans le meilleur des cas, la bêtise est « neutre » : elle n'apporte rien. Mais dans le pire des

cas – le plus courant ? – elle va plus loin, et s'acharne à détruire. Là où l'intelligence s'efforce d'offrir quelque chose au monde, la bêtise prend un (malin) plaisir à anéantir tout ce qui lui déplaît, tout ce qui l'offense, et dont elle ne supporte pas l'existence, souvent parce qu'elle ne la comprend pas.

Finalement, être intelligent, n'est-ce pas simplement faire preuve d'humour, c'est-à-dire savoir également se moquer de soi-même quand il le faut, quand on se surprend en flagrant délit de bêtise ? L'intelligence n'est peut-être pas un état, mais plutôt une qualité qu'on manifeste plus ou moins selon le moment. Plutôt que d'être intelligent, on a l'intelligence d'agir de telle ou telle manière. La bêtise est moins une question de fond que d'attitude. On peut avoir raison et agir bêtement : c'est une affaire de méthode (et nous voici revenus à Descartes). L'intransigeance, l'obstination ont quelque chose de bête dans leur rigidité face à l'obstacle, que l'intelligence cherchera d'autres moyens de surmonter, voire de contourner. La bêtise n'est peut-être pas une question d'essence : sans doute est-il permis de croire en la nature humaine tout juste autant qu'il faut pour penser que nul n'est intrinsèquement et absolument bête.

La bêtise ne relèverait donc pas de l'être, mais de l'avoir, ou plutôt du faire. Par une singularité amusante de la langue française, le mot « bêtise » désigne à la fois une qualité abstraite et sa manifestation concrète (je laisse de côté les bonbons à la menthe dont Cambrai a la spécialité). Rien de tel avec le mot « intelligence », qui peut tout au plus passer de l'article défini à l'indéfini, mais la formule « une intelligence » ne sert qu'à passer du général au particulier, sans quitter le domaine du mental. On ne peut pas « dire des intelligences » ou « faire des intelligences » comme on peut dire et faire des bêtises. N'ai-je pas moi-même fait une bêtise monumentale le jour où j'ai accepté de rédiger cet article ? Qui suis-je, après tout, pour disserter ainsi sur l'intelligence ?

Peut-être, pour ma part, ferais-je mieux de ne parler ici que de ce que je connais vraiment : le travail de traduction¹. Comme tout être humain, je connais la bêtise pour la côtoyer et la pratiquer au quotidien, mais en tant que traducteur, j'ai accès à certaines formes parti-

1. Pour s'en tenir au thème qui nous occupe ici, j'ai traduit pour les Presses Universitaires de France l'ouvrage de l'économiste Carlo Maria Cipolla intitulé *Les Lois fondamentales de la stupidité humaine*. Il s'agit d'un bref texte qui avance une théorisation humoristique de la bêtise et des individus, selon leur degré de stupidité et de nuisibilité (cet opuscule a connu un tel succès que les P.U.F. en publient une version illustrée).

culières d'intelligence et de bêtise. De même qu'il existe différentes formes d'intelligence, il y a bien sûr différentes façons de traduire un texte, surtout un texte littéraire. On peut aussi traduire de façon bête ou intelligente, traduire comme le font les machines et les ordinateurs, ou traduire comme doit le faire un cerveau humain. L'intelligence du traducteur consiste à aller au-delà d'un rendu univoque du texte, comme si le sens en allait de soi et pouvait être reflété sans hésitation dans une autre langue. Le traducteur expérimenté n'a que trop conscience rétrospectivement des bêtises, bourdes et bévues qu'il a pu commettre dans ses travaux antérieurs : tel mot mal choisi alors que le bon nous est revenu à l'esprit par la suite, telle allusion perçue trop tard pour être intégrée à la version publiée... Toute pratique, même maîtrisée, devrait être pour l'homme une incitation à l'humilité. Lorsqu'on a conscience de ses erreurs, on peut avoir l'intelligence de se savoir bête, faillible, humain !

Bibliographie

DELACOUR, Jean. *Tout l'esprit français*, Paris, Albin Michel, 1974.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, introduction et notes par Ét. Gilson, Paris, Vrin, 1925.

LA BÊTISE : ENTRE IMMANENCE ET TÉLOS

Marco Bélanger

Vrin | « *Le Philosophoire* »

2014/2 n° 42 | pages 47 à 60

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-47.htm>

!Pour citer cet article :

Marco Bélanger, « La bêtise : entre immanence et télos », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 47-60.

DOI 10.3917/phoir.042.0047

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La bêtise : entre immanence et *télos*

Marco Bélanger

Résumé

Peu de penseurs ont théorisé sur la bêtise. L'un d'eux (A. Roger) a avancé récemment une hypothèse stimulante pour rendre compte de la co-occurrence de la bêtise et de l'intelligence. Elle porte sur l'immanence de la bêtise chez tout être rationnel : la bêtise serait inscrite dans le principe même des lois de la logique. Dans cet article, je propose, en complément à cette hypothèse, une autre hypothèse pour broser un tableau plus complet de la bêtise. Cette hypothèse fait valoir que la raison mobilisée dans l'atteinte d'une fin peut elle aussi, dans son principe, conduire à la bêtise. Par l'examen de diverses figures types de notre culture, ainsi que de cas inspirés de la vie réelle, je tente de montrer comment ces deux hypothèses peuvent donner un tableau plus complet de la bêtise.

Abstract

Few thinkers have theorized the concept of stupidity. One of them (A. Roger) has recently stated an inspiring hypothesis to give an account of the co-existence of stupidity and intelligence. It deals with the immanence of stupidity in every rational being : stupidity would be enshrined in the very principle of the laws of logic. In this article, to complete his theory, I propose another hypothesis, to give a more complete picture of stupidity. This hypothesis argues that the reason involved to reach an aim may also, in its principle, lead to stupidity. Through the analysis of diverse typical models of our culture, as well as cases from real life, I try to show how those two hypotheses can give a more complete picture of stupidity.

La bêtise se trouve autant dans les choses que l'on fait que dans celles que l'on dit : on fait des bêtises et on en dit. Cela montre combien la bêtise couvre large. Elle touche en

somme ce qui fait le propre de l'être humain, sa spécificité, voire son excellence : le dire et l'agir. Si on sait combien la parole nous distingue des autres espèces animales, il en est de même en ce qui concerne notre agir : l'être humain ne fait pas que se nourrir, se déplacer, se reproduire, il pose des gestes réfléchis et coordonnés, capables d'innovations, en vue d'une fin qu'il envisage comme meilleure pour lui-même ou pour sa communauté, c'est-à-dire en vue de quelque chose qu'il se représente comme un bien commun ou personnel, comme une excellence, et dont il veut sciemment se rapprocher, en ne ménageant pas les moyens, recherchés ou non, pour y arriver¹.

Mais alors, s'étonne-t-on, comment la bêtise fait-elle son chemin dans cet espace du dire et du faire, que régit pourtant l'intelligence ? Car la bêtise surprend et déconcerte chaque fois que l'on en est témoin ou qu'on en fait soi-même l'expérience, comme si on ne se faisait jamais à son spectacle, aussi récurrent soit-il. Remarquez qu'il en va autrement de l'erreur, qui ne consiste qu'à prendre le faux pour le vrai : elle ne surprend guère, puisqu'on se sait faillible (*Errare humanum est*) – mais non inintelligent. Il en est de même avec l'erreur de jugement, qui est un manque de discernement, car la confusion nous guette toujours. Mais la bêtise, elle, qui n'est pas à confondre avec l'idiotie, c'est-à-dire la faiblesse d'esprit du faible d'esprit, comment s'y prend-elle pour déjouer les mécanismes de l'intelligence ?

La réponse serait la suivante : elle y parvient parce qu'elle niche au cœur de certains processus de la pensée, comme l'ont avancé les rares penseurs qui se sont penchés sur la question². La bêtise n'est pas due à quelque force extérieure à la pensée et capable de la détourner (comme les passions ou l'intérêt personnel) ni à un relâchement des capacités

1. Comme le relèvent les primatologues, ce qui distingue sur le plan comportemental l'espèce humaine des autres grands primates (chimpanzé, bonobo, gorille, orang-outang), eux aussi capables d'agir de manière réfléchie et coordonnée, tient principalement à la capacité à l'innovation, à la complexification des moyens techniques et à la transmission culturelle (cf. J. Diamond, *Le troisième chimpanzé*, Paris, Gallimard, 2000).

2. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 192-198 ; et notamment A. Roger, *Bréviaire de la bêtise*, Paris, Gallimard, 2007. On trouve aussi chez Gombrowicz l'idée d'une « bêtise consubstantielle à la raison » (cf. W. Gombrowicz, *Journal*, t. III, 1961-1969, Paris, Christian Bourgois, 1981, p. 192. De même chez Kundera, qui parle d'une « bêtise consubstantielle à l'être humain » (cf. M. Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 152-153). Pour Musil, « bêtise et intelligence relèvent à la fois de l'un et de l'autre » (cf. R. Musil, « De la bêtise », in *Essais : conférences-critique, aphorismes et réflexions*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 312).

intellectuelles³, elle est immanente à l'un des modes de la pensée : la raison même. Comment cela se présente-t-il ? Sans entrer dans les détails techniques, disons, grosso modo, que cette immanence a à voir avec l'aptitude qu'a la raison de s'en tenir à une logique du même (A est A) d'une manière implacable parce qu'insensible à la différence en contexte⁴. Comme le résume Alain Roger : « la raison est, par principe, toujours capable d'excès, parce que sa suffisance est, au moins virtuellement, inscrite dans sa propre logique »⁵. La bêtise ne résulte donc pas d'une carence ni d'une déficience, mais d'un excès. Cet excès revient à un usage abusif de formules tautologiques. Par exemple, prenons le cas d'une règle administrative qui stipule que tout employé affecté au service à la clientèle d'une certaine entreprise a droit à un ordinateur fourni par l'employeur. Le contexte est le suivant : K, un employé de ce service songe à faire le même travail auprès de l'entreprise, mais à titre de travailleur autonome payé par cette entreprise ; il demande à son supérieur s'il pourra, dans ces nouvelles conditions, conserver son ordinateur, qui est, après tout, son principal outil de travail. Réponse immédiate et ferme du supérieur : non, puisque K ne sera plus considéré comme un employé de ce service. On comprend que *logiquement* K, en tant que travailleur autonome, n'a pas le *même* statut que quiconque est employé de l'entreprise : autrement dit, un travailleur autonome est un travailleur autonome (A est A), ou encore, qui n'est pas un employé n'est pas un employé. Logique implacable mais insensible à la différence qu'amène le présent contexte.

De l'immanence au *télos*

Si cette hypothèse de l'immanence semble une bonne piste pour cerner la notion de bêtise, je ne crois pas qu'elle soit la seule, dans la mesure où il m'est difficile d'admettre que la bêtise puisse être réduite

3. Rappelons que Nietzsche voyait en la philosophie le moyen de combattre la bêtise, de lui nuire (cf. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1982, § 328). À sa suite, Deleuze voyait en ce combat ce qui fait la splendeur de la philosophie (cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1967, p. 120-122).

4. Pour plus de précision, voir A. Roger, *Bréviaire de la bêtise*, op. cit., chap. 2. Par ailleurs, on trouve chez Michel Adam l'idée d'insensibilité à la différence comme caractéristique de la bêtise, mais sans qu'elle soit mise en rapport avec la logique du même (cf. M. Adam, *Essai sur la bêtise*, Paris, P.U.F., 1975, p. 162-169).

5. A. Roger, *Bréviaire de la bêtise*, op. cit., p. 164-165.

à la seule logique implacable du même. Il me semble qu'il faut aussi considérer la raison pour laquelle la pensée peut être le vivier de la bêtise dans le dire et le faire. Même si c'est la pensée qui engendre elle-même la bêtise par la voie de la raison, il reste à comprendre comment au juste la bêtise peut s'y maintenir, voire s'y multiplier. J'y apporte la réponse suivante : c'est pour autant que l'on se met en action vers un but. Plus précisément, là où l'on trouve de la bêtise, ce serait, pour une part non négligeable, dans cet effort que l'on met à poursuivre des fins. C'est cette hypothèse que je veux ici soumettre à l'examen. Et ce n'est sans doute pas la seule autre possible pour avoir un portrait plus complet de la bêtise. Car je soupçonne qu'aucune touche finale ne peut être apportée à ce portrait.

Autrement dit, ce n'est pas à force de multiplier les actions et les paroles que l'on court le plus grand risque de faire des bêtises et d'en dire – ce qui serait statistiquement probable et logique –, mais ce serait à force de se lancer à la poursuite de ceci et cela ou de se maintenir dans telle ou telle lancée. La nuance est importante. Elle fait voir que la bêtise ne se limite pas à une attitude obstinée, bornée, à une résistance de la pensée⁶, ou encore à l'étourderie due à la spontanéité et dont on peut prendre rapidement conscience (« Oh ! Je viens de dire / faire une bêtise »). La bêtise serait aussi dans un certain élan de la pensée qui cherche à maintenir le même cap coûte-que-coûte, autant dans le dire (notamment au niveau de l'écrit et de la mise à distance qu'il est censé procurer) que dans le faire à plus ou moins long terme. Revenons à l'exemple de l'employé au service à la clientèle : la bêtise de son supérieur ne se voit-elle pas surtout dans l'effort qu'il met à respecter une règle ? Je dis bien « respecter une règle », et non la défendre. Car, dans ce cas, l'attitude du supérieur ne se situe pas dans un débat sur le bien-fondé de la règle administrative. Son attitude est plutôt de l'ordre de celle que tout bon citoyen a envers la loi : il la respecte, il l'honore. Et c'est dans cette optique qu'on peut lire une forme de bêtise dans l'attitude du supérieur : il met un point d'honneur à respecter la règle

6. J'entends ici « pensée » au sens de Damasio, dont les travaux en neuropathologie montrent que les activités de la pensée ne sont pas séparées des émotions et du corps. Par exemple, les émotions participent à la raison et peuvent assister les processus de raisonnement dans la prise de décision. Sans elles, la raison tourne à vide ou se fourvoie et reste alors impuissante à faire les bons choix, comme le montre l'examen de patients souffrant de troubles de l'émotion sans que soit affectée leur capacité à raisonner (cf. A. Damasio, *L'erreur de Descartes*, Paris, O. Jacob, 1995).

sans soupçonner que la situation présente une particularité qui incite à la réflexion, ou du moins à retarder le moment de trancher. Tous les efforts qu'il consacre au problème soumis ne visent qu'au respect de la règle en vigueur.

L'hypothèse que j'avance ici et que j'appelle « hypothèse du *telos* » a le mérite, malgré sa simplicité, d'éclairer pourquoi la bêtise avoisine et voisine tant l'intelligence dans les faits, quelles que soient ses sources : c'est parce qu'on met toute son intelligence, toute sa raison à atteindre des fins, autant dans l'action qu'à l'oral et à l'écrit. La logique implacable du même, c'est-à-dire la raison logique dans certains de ses excès, peut compter sur l'appui que lui apporte la raison mobilisée dans l'atteinte d'une cible. Ou encore, la raison qu'on mobilise pour atteindre une fin peut entraîner la raison logique dans ses excès ou mettre en relief toute autre forme de bêtise.

Pour étayer l'hypothèse du *telos*, je procéderai en parcourant différentes figures types tirées de notre culture, connues pour leur parenté ou non avec l'idée de bêtise. Je m'appuierai aussi, au besoin, sur des cas inspirés de la vie réelle. Comme l'exhaustivité est difficilement atteignable ici, tant la bêtise est protéiforme⁷, j'irai à l'essentiel pour donner le plus de crédibilité possible à l'hypothèse.

Entre sagesse et jeunesse

C'est par la figure du sage que je commence. Elle me permettra, d'une certaine façon, de marquer le point d'entrée de jeu.

S'il est une figure qui se tient à distance de toute bêtise, c'est bien celle du sage. Mais s'il en est ainsi, n'est-ce pas parce que le sage n'a plus rien à poursuivre, vu qu'il a atteint la sagesse, le but ultime de la vie bonne ? Certes, la sagesse exclut par définition l'excès comme l'insuffisance en tout. Par conséquent, la raison du sage est parfaitement droite. Il ne saurait ainsi faire un usage excessif de la raison logique. Mais si le sage a donc beau jeu d'être ce qu'il est sans un soupçon de bêtise, c'est aussi parce qu'il se suffit à lui-même, qu'il n'a pas besoin, comme le dit Comte-Sponville, de se raconter des histoires⁸ – et cela compte pour beaucoup si on veut s'écarter de la bêtise –, qu'il est surtout sans

7. « Il y a deux infinis, Dieu et la bêtise », écrivait Edgar Varèse (cf. E. Varèse, *Écrits*, Paris, Christian Bourgois, 1974, t. II, p. 990).

8. A. Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, P.U.F., 2001, p. 518.

maître, car il *sait* vivre. Autrement dit, il vit sans cesse au présent sans souffrir d'aucun manque, c'est-à-dire sans avoir besoin de mobiliser sa raison dans la poursuite de quelque fin. C'est en quoi tout cela le protège de la bêtise.

Mais l'on trouvera sans doute la démonstration plutôt courte. Toutefois, faisons remarquer, en clin d'œil aux détracteurs de la philosophie, c'est-à-dire à ceux qui trouvent que les philosophes disent des tas de bêtises, que la clé de leur mépris est donnée par l'hypothèse du *télos* : si le philosophe dit (ou peut dire) tant de bêtises, ce n'est pas tant qu'il n'est pas sage, mais qu'il met tous ses efforts à tendre vers la sagesse ! ⁹

Quoi qu'il en soit, passons à une autre figure : celle du jeune. Mais pas la plus typique, c'est-à-dire celle du jeune sujet aux habituelles bêtises de l'adolescence, lesquelles s'apparentent plus à l'étourderie, l'inconscience et l'immaturité. Imaginons plutôt un jeune homme qui n'aspire à rien d'autre, dans la vie, qu'à "se la couler douce" et qui en a les moyens. Appelons-le Alexandre. Chaque matin, Alexandre a ainsi la possibilité de faire la grasse matinée et ne s'en prive pas. Il ne se lève que lorsqu'il n'a plus sommeil. Solitaire, il mange au besoin, sans horaire fixe, et passe ses journées à naviguer sur internet pour se distraire, à se promener ici et là sans but et sans souci. Si Alexandre se connaît des talents particuliers, il n'a nulle intention de les exploiter ; s'il ne s'en connaît pas (n'oublions pas qu'on le suppose jeune), il n'a nulle intention d'en découvrir. Bref, il se contente vraiment de peu.

Or, à vivre ainsi au ras de ses fonctions biologiques les plus primaires, Alexandre s'expose peu à la bêtise. Son mode de vie le rapproche peut-être de la bête, mais il ne le confine pas à la bêtise, comme chacun en conviendra¹⁰. Même son aspiration à "se la couler douce", la seule fin

9. Saluons cet aveux même d'un philosophe : « Non seulement la philosophie ne nuit guère à la bêtise, mais on a parfois l'impression qu'elle s'y complaît et entretient avec elle une relation qui, loin d'être conflictuelle, serait plutôt de l'ordre de l'affinité élective, sinon de la fraternité gémellaire » (A. Roger, *Bréviaire de la bêtise*, op. cit., p. 30). À la lumière de l'hypothèse du *télos*, cette « affinité élective », cette « fraternité gémellaire » avec la bêtise deviennent moins surprenantes... Dans la même veine, on trouve aussi, sous la plume d'un autre philosophe : F. Schiffter, *Sur le blabla et le chichi des philosophes*, Paris, P.U.F., 2002.

10. On arguera peut-être que cela tient de la bêtise que de vivre comme une bête, mais c'est là un point qui est matière à débat et qui est loin de faire consensus. Il n'est pas exclu de considérer Alexandre comme la figure du bienheureux, en référence au personnage d'*Alexandre le bienheureux* du film éponyme réalisé par Yves Robert, en 1967.

qu'il vise, n'est pas susceptible de l'y faire déraiper, car ce n'en est pas vraiment une : chaque jour, elle est réalisée. Dès qu'il se réveille, Alexandre parvient sans effort à mener une vie de farniente. Cela dit, j'admets quand même qu'on ne peut exclure tout risque de bêtise de sa part.

Mais prenez maintenant en compte ceux qui désapprouvent son mode de vie¹¹. Il n'en manquera sans doute pas dans son entourage. Ils se disent qu'Alexandre ne mène pas une vie digne d'être vécu et qu'il faudrait le protéger contre lui-même. Pour arriver à leur fin, ils décident de faire pression sur Alexandre. Ils commencent par le sermonner, ou se limitent à lui jeter des regards lourds de réprobation. Mais voyant qu'Alexandre reste indifférent à leurs manœuvres et à leur attitude de rejet, ils se lancent dans une campagne pour amener l'État à prendre des sanctions contre quiconque ne cherche pas à s'accomplir dans la vie. C'est dire qu'ils ne manquent vraiment pas d'esprit de suite !

Supposons maintenant que, sous la pression sociale ou par peur de sanctions légales (à supposer que ces bien-pensants aient mené avec succès leur campagne), Alexandre décide de se *conformer* à leurs vues, c'est-à-dire de vivre conformément à elles mais sans y adhérer, sans les faire siennes. Il mènera dorénavant une vie d'accomplissement mais seulement en apparence. C'est en clandestin qu'il vivra oisivement.

Bien entendu, de l'extérieur, ceux qui lui faisaient la leçon ne peuvent que se réjouir de son revirement. Mission accomplie ! se félicitent-ils. Peut-être certains d'entre eux doutent-ils de la sincérité d'Alexandre, mais qu'importe, les apparences sont sauvées et, surtout, il donne l'exemple. Or, qu'ont-ils gagné au final ? Rien de plus que l'hypocrisie d'Alexandre. Ont-ils réussi à le protéger contre lui-même ? Pas du tout.

C'est en cela qu'on peut dire, en première réaction, que leur comportement tient de la bêtise. Maintenant, analysons ce cas, d'abord sous l'hypothèse de l'immanence. Il appert que leur bêtise répond à une variante de la logique du même, fondée sur un principe universel du genre : *tout* être humain doit chercher à s'accomplir. Comme le dit Alain Roger, la logique du même peut revêtir d'autres formes, où l'identité se déplace du côté de *tout le monde*¹². À cela, j'ajouterais que ce qui s'opère plus

11. Dans *Pour une éthique de la coexistence* (Montréal, Liber, 2013, chap. 7), je fais une analyse morale de ce mode de vie, notamment sous l'angle des devoirs envers soi-même.

12. A. Roger, *Bréviaire de la bêtise*, op. cit., p. 73.

précisément ici est le principe formel de justice selon lequel on traite des cas semblables de manière semblable. Comme Alexandre est un être humain et que tout être humain doit chercher à s'accomplir, il en résulte qu'Alexandre doit veiller à son accomplissement. Cette logique ne laisse alors place à aucune exception : insensibilité, donc, à la différence que peut introduire un cas particulier d'individu. Mais ce n'est pas tout. Car s'il n'y avait que cela, les dénigreur du mode de vie d'Alexandre pourraient en rester à leur attitude de réprobation, et dans ce cas leur comportement ne tiendrait pas tant de la bêtise que de l'étroitesse d'esprit. À la place, ils tirent du principe universel, non seulement l'instanciation « Cet individu-là, répondant au nom d'Alexandre, doit chercher à s'accomplir », mais aussi une règle d'*action* comme « Il faut amener les gens comme cet Alexandre à chercher à s'accomplir ». Mais ce n'est pas tout à fait en cela que leur bêtise répond à un élan que la logique du même induit dans leur cas. Ce qui induit cet élan se trouve en arrière-plan : c'est la pensée qu'il faut protéger les gens comme Alexandre contre eux-mêmes. Les dénigreur du mode de vie d'Alexandre sont mus par cette règle de protection, d'autant plus qu'ils y voient leur bon droit : ils veulent le bien d'Alexandre. Cela leur donne une bonne raison d'agir. Et ils peuvent mettre beaucoup d'intelligence à poursuivre dans cette voie (la voie du bien). Mais c'est sans voir que leur règle d'action est vouée à l'échec dans son application, puisqu'il y a une échappatoire par la voie de l'hypocrisie. À quoi bon, alors, d'amener les gens comme Alexandre à chercher à s'accomplir ? C'est en cela que leur bêtise répond à un élan induit par la logique du même.

Comparons avec l'usage d'une règle d'action semblable, celle consistant à protéger tout être humain de la nuisance d'autrui. Elle aussi repose sur une logique du même, en ce sens qu'il faut veiller à protéger tout être humain, sans exception, de la nuisance d'autrui. Elle aussi nous meut vers l'action quand les circonstances s'y prêtent. Mais elle ne souffre pas d'un vice à la base. En principe, cette règle est applicable à tous les cas. Même dans les cas extrêmes où la personne menacée par autrui ne souhaite pas qu'on intervienne¹³, il est possible d'appliquer avec succès la règle. L'insensibilité à la différence en contexte que cela implique peut y être assumée, en ce sens qu'elle ne résulte pas d'un aveuglement à la différence en question, mais d'une prise en considération qui en rejette la pertinence dans le contexte. Cette prise de position

13. On peut penser aux cas d'euthanasie volontaire active, c'est-à-dire les cas où la mort du patient, voulue par celui-ci, résulte de l'intervention d'un tiers.

peut faire l'objet d'un désaccord, mais elle ne passe pas pour relever en tant que tel de la bêtise. Par contre, si on échoue à protéger une personne donnée, c'est par contingence : insuffisance dans les mesures prises, retard dans leur application, obstacles insurmontables, etc. Dans ce cas, la fin visée par cette règle de protection n'a certes pas été atteinte, mais on ne peut pas dire que cet échec était couru d'avance.

Toutefois, de l'examen de ce genre de cas et de celui d'Alexandre, il ne faudrait pas tirer que tout élan ou tout effort pour une cause vouée à l'échec tient nécessairement de la bêtise. Dans certaines situations désespérées, il peut être méritoire de lutter en vain tout en le sachant. Mais ce sont généralement des situations où l'on est engagé pour une bonne cause indiscutable et où on le paye de sa personne si on échoue¹⁴.

La figure extrême de l'intégriste

Signalons que les dénigreur du mode de vie d'Alexandre peuvent être ramenés à une variante extrême de la figure de l'intégriste, celle de l'intégriste convaincu du bien de convertir, de gré ou de force, l'humanité entière à son credo. Sa vision du monde repose, bien entendu, sur une logique du même, par son refus de la diversité des formes de vie humaine. Mais c'est dans la poursuite de la réalisation de cette vision que son extrémisme tient de la bêtise : les efforts qu'il y déploie consistent, entre autres, à convertir de force les récalcitrants. On peut supposer ici que cela implique de menacer de mort les récalcitrants s'ils ne font pas publiquement acte de soumission au credo de l'intégriste ni ne se prêtent à tous les rituels qui incombent aux convertis. Or, quiconque tient plus que tout à la vie se soumettra à ce credo ainsi qu'à ses rituels sans pour autant s'y convertir. La finalité que l'intégriste poursuit par son prosélytisme ne sera pas atteinte, et ce n'est pas faute de prendre le bon moyen : il n'en existe aucun qui assure la conversion de tout un chacun, et ce parce qu'il y a un vice à la base de toute l'en-

14. Le cas d'Antigone est à cet égard ambivalent. Certains, comme Alain Roger, trouvent que son obstination à donner une sépulture à son frère relève de la bêtise, et même de sa forme la plus sublime (cf. A. Roger, *Bréviaire de la bêtise*, op. cit., p. 110-113). Mais on peut faire remarquer que l'obstination d'Antigone relève d'abord de sa fidélité à elle-même (logique du même) et qu'elle est à la mesure de l'obstination de la loi intransigeante incarnée par Créon. Laquelle des deux relève le plus de la bêtise ?

treprise : la conversion n'a de sens que si elle est volontaire et librement consentie. Autrement dit, ce projet de conversion universelle tient de la bêtise avant même qu'il y ait mort d'homme, et indépendamment de cette conséquence. Ce n'est pas un cas où l'on pourrait dire que la fin (la conversion universelle) justifie les moyens, en ce sens qu'on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs. C'est simplement un cas de raison instrumentale défailante : on casse des œufs, mais l'instrument choisi pour faire l'omelette n'en est pas un dans son principe même, et les autres instruments, ceux appropriés à la fin visée, n'assurent pas à cent pour cent la réussite de l'omelette. Ce qui relève de la bêtise ici, c'est la cécité à l'impossibilité de l'arrimage entre la fin et les moyens. Il s'agit donc d'une bêtise instrumentale, qui ne fait qu'encourager l'hypocrisie.

Il n'y aurait rien de déraisonnable, d'insensé dans la démarche de l'intégriste convaincu du bien de la conversion universelle à son credo si sa démarche se limitait au prêche, c'est-à-dire si elle recourait à un moyen en adéquation avec la visée. Il n'est pas absurde d'*espérer* convertir l'humanité entière à son credo, quelle qu'il soit, pourvu qu'il ne comporte pas une contradiction interne, comme dans le cas d'un code de vie prescrivant à chacun de se comporter en maître envers autrui.

Les figures du centrisme identitaire

Considérons à présent la figure composite suivante : celle qui réunit le xénophobe, le sexiste et l'homophobe. On reconnaît de nos jours qu'il est injuste de discriminer autrui strictement sur la base de sa couleur de peau, de son origine ethnique, de son sexe ou de son orientation sexuelle. Là où cette figure devient celle de la bêtise, c'est lorsque qu'elle s'incarne chez celui qui reste aveugle à cette injustice non par pure méchanceté, mais parce qu'il tire une sorte d'exaltation des caractéristiques les plus saillantes (couleur de la peau, traits ethniques, sexe, comportement amoureux en public¹⁵) qu'il perçoit chez ceux qui lui ressemblent le plus. Il ne voit son semblable en autrui que par les traits qu'il partage avec lui et qui sont les plus apparents. La glorification qu'il en tire prend différentes formes : chez l'homophobe, c'est la célé-

15. Bien que l'orientation sexuelle ne soit pas en soi une caractéristique saillante chez tout individu, elle le devient lorsque l'individu exprime en public son comportement amoureux (tenir la main de son (ou sa) partenaire, embrasser, etc.).

bration des valeurs familiales comme la procréation, la descendance, en tant qu'incarnation absolue de ce qui nous rendrait dignes d'être homme ou femme ; chez le sexiste, c'est celle de la séparation des rôles, de la virilité et de la féminité ; chez le xénophobe, c'est celle de sa nation, de la « pureté » de ses origines, ou de sa culture pour des raisons de suprématie. On voit que ce qui s'opère à la base de cette exaltation est la logique du même dans ses abus : identité à un modèle de référence étroit, centrisme identitaire (ethnocentrisme, sexocentrisme, hétérocentrisme). Mais cette glorification extrême ne peut être ce qu'elle est que par l'effort que l'exalté déploie à mettre en valeur exclusivement ce qui résulte des caractéristiques les plus saillantes de son groupe d'appartenance, ou du groupe pour lequel il ressent la plus forte appartenance. Cet effort est manifeste dans son discours militant. Plus on réduit l'identité humaine à ses éléments les plus extérieurs, plus il faut en faire dans un environnement humain hétérogène. La bêtise consiste ici à faire coïncider l'identité avec ce qui est le plus visible chez les hommes et les femmes, quand ce qu'il y a de moins frappant chez eux peut être compris comme d'autres facettes de notre humanité, peut-être plus profondes. Ce qui ressort le plus n'est pas nécessairement ce qui est le plus fondamental. Bêtise de l'esprit qui s'arrête à la perception du plus saillant et qui en fait l'identité des choses.

Vanité et singerie

Une autre figure à examiner est celle du m'as-tu-vu, qui regroupe la figure du vaniteux et celle du vantard. Le vaniteux est celui qui, satisfait de lui-même, étale cette satisfaction, comme le privilégié qui tire vanité de sa richesse. Musil note qu'« il y a depuis toujours entre bêtise et vanité un lien étroit »¹⁶. Quant au vantard, c'est celui qui ne peut s'empêcher d'exposer verbalement sur la place publique ses mérites, de manière exagérée ou non. Par exemple, proclamer son intelligence passe pour une preuve de bêtise, d'autant plus si on est vraiment intelligent. C'est que l'intelligence se remarque par sa seule manifestation. L'affirmer ne fait pas redondance, cela tend plutôt à lui retrancher une part d'elle-même, puisqu'une part de l'intelligence se trouve dans le savoir-dire et la réserve. Il y a toujours de l'excès à dire qu'on est intel-

16. R. Musil, *Essais : conférences-critique, aphorismes et réflexions*, op. cit., p. 302.

ligent quand on l'est vraiment. Si Musil fait valoir que « fanfaronner, trop parler de soi et trop se vanter est jugé non seulement inintelligent, mais inconvenant » au sens où cela contrevient aux règles communes qui assurent « au commerce des hommes, en quelque sorte, une température moyenne »¹⁷, il me semble que c'est surtout parce que ces façons de parler de soi sont des actes de langage ou plus précisément des actes perlocutoires¹⁸ qui manquent leur but : ils veulent faire reconnaître quelque chose ou inciter à l'admiration, mais ils ne produisent que le risible et le malaise. Ce qui tient de la bêtise chez le vaniteux et le vantard n'est pas de l'ordre d'une logique du même poussée à l'excès, mais d'un écart entre l'effet qu'ils visent à produire chez autrui et l'effet réel qu'ils produisent chez ce dernier sans s'en rendre compte après coup. Le vaniteux et le vantard persistent et signent, mais ce qu'ils signent n'est pas ce qu'ils croient signer aux yeux des autres. C'est un autre cas de raison instrumentale défailante, où la cible visée est ratée non par malchance ou contingence, mais par le moyen même utilisé.

Enfin, tournons notre attention vers une dernière figure, celle du parvenu. Le théâtre et le cinéma ne manquent jamais d'en montrer la bêtise.

Le parvenu est celui qui singe les habitudes, les goûts, le chic, le savoir-vivre de l'élite. Or, sa bêtise n'est pas dans l'accumulation ostentatoire de biens de luxe identiques à ceux de son modèle, ni dans le spectacle qu'il donne de sa personne qu'il veut bien mise et à l'égal de son modèle ; elle est dans cet effort, toujours voué à l'échec, qu'il met à ressembler à son modèle par ladite accumulation et ledit spectacle. Il veut s'approprier le mode de vie de l'élite, mais il n'arrive qu'à s'approprier les répliques de ses biens de luxe. Chiquement habillé, le parvenu reste déguisé. Le soin qu'il met à se conformer à l'identité de privilégié échoue à atteindre le raffinement et l'élégance. Son mimétisme est celui, non pas d'un mauvais imitateur ou d'un imitateur manqué, mais d'un imitateur aveugle à l'impossibilité de faire oublier ses racines. Reniant ses origines, il ne peut choisir de faire le pont entre elles et son nouveau statut et ainsi trouver à assumer, notamment devant autrui, l'authenticité et l'originalité de son parcours. Bêtise de celui qui veut emprunter l'identité d'un autre en tentant de réécrire sa propre histoire.

17. *Idem*.

18. Acte par lequel on produit certains effets sur autrui par la parole ou l'écrit : convaincre quelqu'un, l'amener à obéir, l'inquiéter, etc.

Conclusion

Comme j'espère l'avoir montré, l'hypothèse du *télos* permet de compléter l'hypothèse de l'immanence pour rendre compte davantage de plusieurs aspects de la bêtise. Même si elle naît de la raison, la bêtise n'est pas aussitôt mort-née de par l'hostilité naturelle de son milieu, ou du moins n'est pas victime d'un syndrome de mort subite. Ce qui la maintient en vie, c'est cet élan que la pensée trouve dans la poursuite de fins. Tout comme le fait la logique du même dans ses excès, la poursuite effrénée de fins peut précipiter le plus rationnel des esprits dans la bêtise. La bêtise n'est pas le fait d'écervelés, mais de têtes bien remplies qui donnent dans l'opiniâtreté, comme l'a vu Montaigne¹⁹.

La finalité, qui est la caractéristique fondamentale de l'action humaine, agit sur nous comme une sorte d'exhortation à prendre les moyens pour parvenir à la fin poursuivie. La raison instrumentale est dès lors fortement sollicitée. Sa logique impérative est celle de l'obligation de résultat. Dans la pratique, cette logique ouvre grand la porte à l'excès, qui est la caractéristique essentielle de la bêtise. Comme le souligne Alain Roger : « [la] bêtise résiderait moins dans la conclusion (qui peut être fondée) que dans la volonté de la produire à tout prix et de l'asséner péremptoirement »²⁰. Cela rejoint ce que Flaubert disait de la bêtise, à savoir qu'elle « consiste à vouloir conclure »²¹. La volonté de conclure n'est pas seulement propre au dire, mais aussi au faire dans la poursuite d'une fin. Si la raison logique, par sa suffisance, peut nous pousser à la bêtise, la raison mobilisée dans l'atteinte d'une fin peut, quant à elle, nous y tirer. Ce n'est pas qu'elle déraile, mais plutôt qu'elle se trouve comme montée sur rails et perd ainsi sa capacité à rectifier sa visée selon la nature du terrain. Elle ne peut alors progresser que vers une seule destination possible.

Finalement, la bêtise est doublement inéliminable, puisqu'elle est immanente non seulement à la raison logique, dont l'homme sensé ne peut se séparer, mais aussi à la raison instrumentale, mobilisée dans la poursuite de fins à laquelle il ne peut échapper. Le summum de la bêtise serait de viser son élimination.

19. M. de Montaigne, *Les Essais*, t. III, chap. VIII, Paris, Le livre de poche, 1965, p. 160-161.

20. A. Roger, *Bréviaire de la bêtise*, op. cit. p. 87.

21. G. Flaubert, Lettre à Louis Bouilhet, Damas, 4 septembre 1850.

Bibliographie

- ADAM M., *Essai sur la bêtise*, Paris, P.U.F., 1975.
- COMTE-SPONVILLE A., *Dictionnaire philosophique*, Paris, P.U.F., 2001.
- DAMASIO A., *L'erreur de Descartes*, Paris, O. Jacob, 1995.
- DELEUZE G., *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1967.
- DIAMOND J., *Le troisième chimpanzé*, Paris, Gallimard, 2000.
- GOMBROWICZ W., *Journal*, t. III, 1961-1969, Paris, C. Bourgois, 1981.
- KUNDERA M., *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.
- MONTAIGNE M. de, *Les Essais*, t. III, chap. VIII, Paris, Le livre de poche, 1965.
- MUSIL R., *Essais : conférences-critique, aphorismes et réflexions*, Paris, Le Seuil, 1984.
- NIETZSCHE F., *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1982.
- ROGER A., *Bréviaire de la bêtise*, Paris, Gallimard, 2007.
- SCHIFFTER F., *Sur le blabla et le chichi des philosophes*, Paris, P.U.F., 2002.
- VARÈSE E., *Écrits*, Paris, C. Bourgois, 1974.

L'INTELLIGENCE DU RIRE OU LA BÊTISE FEINTE

Sylvie Paillat

Vrin | « *Le Philosophoire* »

2014/2 n° 42 | pages 61 à 72

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-61.htm>

!Pour citer cet article :

Sylvie Paillat, « L'intelligence du rire ou la bêtise feinte », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 61-72.

DOI 10.3917/phoir.042.0061

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'intelligence du rire ou la bêtise feinte

Sylvie Paillat

Résumé

Dans quelle mesure un rire peut-il être bête? Le rire n'est-il pas plutôt toujours le rire de l'intelligence, dû-il en apparence manifester la bêtise ou la feindre? Dans son rapport au rire, la bêtise peut revêtir plusieurs formes : ignorance, inattention, moquerie, contagion émotive ou rire mécanique – comme réflexe corporel. Si l'on s'en tient à son sens étymologique, bêtise signifie ce qui relève de la bête. Mais la bête peut-elle rire? Y a-t-il tout du moins en l'homme un rire qui pourrait faire penser, à tort ou à raison, à la bête?

Abstract

To what extent can a laughter be stupid? Rather, isn't laughter always the laughter of intelligence, should it show stupidity or feign it? In relation to laughter, stupidity may take several forms : ignorance, inattention, mockery, emotional contagion or mechanical laughter -as a body reflex. If we rely upon its etymology, stupidity means what concerns the beast. But can the beast laugh? At least, is there a laughter in man, which, wrongly or rightly, might make one think of the beast?

« Cesse de rire bêtement ! » est une expression qu'il n'est pas rare d'entendre, notamment lorsqu'un adulte reprend un enfant. Cette dernière laisse supposer un rire manquant d'intelligence. En ce cas, l'immaturité, l'ignorance, le manque de maîtrise de soi, pourraient justifier ce manque. Pourtant, si rire il y a, n'est-il pas d'emblée de la part de celui qui rit d'une situation, de l'autre ou de lui-même, l'observation intelligente et distanciée c'est-à-dire la pensée qui constate un ratage, une défaillance, une imperfection? Si l'on s'en tient à la définition du Littré selon laquelle « Le rire est l'action de rire ou dans le langage de la physiologie, une série de petites

expirations saccadées plus ou moins bruyantes dépendant en grande partie de contractions du diaphragme et accompagnées de contractions également involontaires des muscles faciaux », le rire est ainsi l'effet ou le résultat du risible c'est-à-dire de ce qui naturellement porte à rire. Il n'est ici défini que comme manifestation corporelle. Or, la situation qui porte à rire supposerait d'emblée une intelligence dans laquelle s'enracine le rire. Le rire ne serait donc pas en ce sens une simple manifestation corporelle attestant d'une absence d'intelligence et/ou d'un manque d'intelligence. Au contraire, il semble d'emblée supposer un regard distancié, un spectateur extérieur à la situation comique, une intelligence pure hors de toute émotion. Dans *Le rire*, Bergson s'interrogeant sur les causes et les conditions de possibilité du rire écrit : « Signalons maintenant, comme un symptôme non moins digne de remarque, l'*insensibilité* qui accompagne d'ordinaire le rire. Il semble que le comique ne puisse produire son ébranlement qu'à la condition de tomber sur une surface d'âme bien calme, bien unie. L'indifférence est son milieu naturel. Le rire n'a pas de plus grand ennemi que l'émotion (...) Essayez, un moment, de vous intéresser à tout ce qui se dit et à tout ce qui se fait, agissez, en imagination, avec ceux qui agissent, sentez avec ceux qui sentent, donnez enfin à votre sympathie son plus large épanouissement : comme sous un coup de baguette magique vous verrez les objets les plus légers prendre du poids, et une coloration sévère passer sur toutes choses. Détachez-vous maintenant, assistez à la vie en spectateur indifférent : bien des drames tourneront à la comédie. Il suffit que nous bouchions nos oreilles au son de la musique, dans un salon où l'on danse, pour que les danseurs nous paraissent aussitôt ridicules. Combien d'actions humaines résisteraient à une épreuve de ce genre ? Et ne verrions-nous pas beaucoup d'entre elles passer tout à coup du grave au plaisant, si nous les isolions de la musique de sentiment qui les accompagne ? Le comique exige donc enfin, pour produire tout son effet, quelque chose comme une anesthésie momentanée du cœur. Il s'adresse à l'intelligence pure »¹. Le rire s'inspirerait donc plutôt de la bêtise comme manque métaphysique et existentiel originel puisqu'il suppose d'emblée cette observation précise de l'imperfection humaine et de sa finitude. Ces dernières revêtent plusieurs formes dont la bêtise témoigne. Maladresses, inattentions, ignorance, absence de recul et de

1. H. Bergson, *Le rire*, Paris, P.U.F., 1940, p. 4.

réflexion propre à l'existence sont autant de ratages qui insufflent au rire une pensée distanciée.

Ainsi, loin de s'opposer, comme le suggère finalement l'étymologie du terme bêtise « qui relève de la bête », la bêtise et l'intelligence sont intimement liées car il y a encore dans la bêtise la manifestation de l'esprit humain, fût-il grossier, superficiel, plein de préjugés. Et c'est ce dont le rire s'inspire comme possible dépassement critique. Y a-t-il donc un abus de langage dans la signification étymologique du terme bêtise qui relèverait en propre de l'humanité et non de l'animalité ? La bêtise n'est-elle pas l'expression de l'imperfection humaine, tant morale que cognitive, tandis que l'instinct définit l'animal sans manque, comme capacité innée à survivre, comme perfection ? Alors, peut-il y avoir réellement un rire bête, une bêtise du rire ? Si on souscrit à une telle proposition, que serait ce rire de la bêtise ? C'est ce qu'on examinera en premier lieu. Mais si le rire est le propre de l'homme et non de l'animal, alors, peut-il y avoir littéralement un rire bête ? En ce sens, le rire n'est-il pas avant tout l'expression volontaire et travaillée de la bêtise feinte ? En témoignent la parodie et le grotesque dans l'art comique et l'ironie socratique dans le discours philosophique. Celles-ci nous conduisent à concevoir l'intelligence du rire à l'œuvre dans l'art comique : une bêtise feinte.

La bêtise du rire

Dans quelle mesure un rire peut-il être bête ? Dans son rapport au rire, la bêtise peut revêtir plusieurs formes : ignorance, inattention, moquerie, contagion émotive ou rire mécanique – comme réflexe corporel. Si l'on s'en tient à son sens étymologique, bêtise signifie ce qui relève de la bête. Mais la bête peut-elle rire ? Y a-t-il tout du moins en l'homme un rire qui pourrait faire penser (à tort ou à raison) à la bête – en tant que cette dernière douée d'instinct n'est que la manifestation d'une intelligence primitive et/ou primaire ?

La bête ne rit pas, dit Aristote dans son analyse des mécanismes physiologiques du rire : « l'homme est le seul animal qui rit ». Il montre que si le rire est une manifestation corporelle, notamment à travers le chatouillement, s'il est le résultat ou l'effet de quelques causes qui le provoquent, même physiologiques, le rire semble s'enraciner dans l'intelligence humaine et témoigne de ce fait d'une caractéristique et

d'une capacité exclusivement humaine. Si on examine cette exclusivité humaine chez Aristote, il faut en déduire que ni l'animal, ni les dieux rient. L'homme est donc considéré comme un animal particulier dans la nature parce qu'il est un animal naturellement raisonnable et politique qui rit, les autres animaux non. Qu'entendre par « animal qui rit » ? D'où vient en outre que l'homme soit le seul animal qui rit ? On peut entendre par « animal qui rit » un animal qui sait rire mais aussi un animal qui fait rire. Et qui sait faire rire. Le comique se définit ainsi comme la capacité, soit volontaire, soit involontaire à faire rire. Le comique volontaire peut traduire un véritable talent artistique et donner lieu au genre littéraire de la comédie. Le comique involontaire est souvent le lieu d'une maladresse, d'une distraction, d'un défaut physique, intellectuel ou moral, d'un défaut d'adaptation à la vie et à la société qu'Aristote traduit en termes de faiblesse et d'ignorance provoquant d'ailleurs des attitudes jugées ridicules. En ce sens, on pourrait affirmer qu'il existe un rire bête. Le ridicule est ainsi chez Aristote, une manière logique de récuser et sanctionner un manquement élémentaire ou important qui provoque le rire. Le rire et le comique font donc partie exclusivement de l'espèce humaine mais ils sont vus par Aristote comme n'étant pas l'essence de la nature humaine. Celle-ci est définie par le *logos* ou discours moral et politique : « Car, c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité »².

Si donc le *logos* est le propre de l'homme par cette capacité à penser et à être moral, le rire n'en fait pas partie bien que, et c'est là la difficulté de la pensée aristotélicienne par rapport à la possibilité de situer le rire, il soit une particularité exclusive de l'humanité. On peut dès lors penser que le rire, ne faisant pas partie de l'essence humaine qu'est le *logos*, lui est postérieur ; ce qui signifie selon Aristote qu'on ne peut le situer dans le *logos* même. Pourtant, si l'homme rit c'est parce qu'il est un être de langage et par conséquent « un animal naturellement raisonnable et politique »³. Le rire viendrait donc du langage comme faculté de connaître et de communiquer avec ses semblables tout en se distinguant du *logos* comme usage singulier du langage en ceci que ce dernier permet la connaissance et le jugement moral. Dans *la politique*, Aristote, tout en précisant que « l'homme, seul de tous les animaux, possède la

2. Aristote, *La politique*, I, 2, Paris, Vrin, 1982, p. 28-29.

3. *Ibid.*, p. 28.

parole »⁴ distingue en effet dans le langage la *phonè* et le discours. Si par conséquent l'homme et l'animal ont en commun d'avoir un langage comme *phonè*, c'est-à-dire comme voix permettant l'émission de sons inarticulés qui traduisent les émotions et les sentiments, en revanche, seul l'homme a la parole comme *logos* ou capacité à discourir. Dans la considération aristotélicienne de la nature comme cosmos, l'homme, tout comme l'animal, en fait partie. Seulement, ce qui définit l'espèce humaine par rapport à l'espèce animale dans la conception hiérarchisée et finalisée d'une nature aristotélicienne où chaque espèce vivante a sa place, est sa situation la plus élevée dans cette hiérarchie. Elle lui est principalement attribuée par sa particularité d'être raisonnable et politique, c'est-à-dire de développer la parole comme moyen d'échange et de connaissance, alors que les animaux n'en restent qu'à l'instinct grégaire. En ce sens, l'espèce humaine partage avec l'espèce animale l'aspect physiologique du langage dont le support de « la voix ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, et appartient pour ce motif aux autres animaux également (car leur nature va jusqu'à éprouver les sensations de plaisir et de douleur, et à se les signifier les uns aux autres) »⁵. Si l'on s'en tient à ce qui précède, le rire semblerait être dans le langage du côté de la *phonè*, c'est-à-dire de l'expression des émotions et sentiments. Mais si tel était le cas, les animaux riraient. On doit par conséquent en déduire que la place du rire dans le langage se situe entre la *phonè* et le discours, entre le simple son inarticulé qu'est le cri animal et l'élaboration sophistiquée de la parole humaine qu'est le *logos*. Le rire n'est donc pas un cri mais il n'est pas non plus verbal. Il n'est pas l'expression d'un instinct grégaire, il participe à l'essence communicative du *logos* social et politique dont il est issu. Par conséquent, si l'on entend par bêtise, ce qui relève de la bête, le rire bête, le rire de la bêtise est en ce sens strict et à proprement parler, impossible témoignant d'emblée d'une activité de la pensée pré-rationnelle. Il ne peut dès lors être réduit à un simple fonctionnement corporel.

Aristote le démontre en cherchant également du côté purement physiologique les sources qui permettraient d'expliquer ce qui provoque le rire. L'étude du rire le conduit donc à dégager une véritable anthropologie biologique du rire, notamment à travers son étude physiologique du diaphragme et des parties phréniques permettant de mettre en évidence la particularité humaine du chatouillement et son rapport

4. *Ibid.*, p. 29.

5. *Ibid.*, p. 29.

au rire. Ainsi pourrait-on penser que le rire, au lieu d'être une particularité liée à l'intelligence humaine, serait une particularité physiologique s'inscrivant dans une disposition singulière du corps humain par rapport à l'animal. En effet, J.-L. Labarrière⁶ s'interroge sur la place et le sens précis de cette célèbre formule aristotélicienne du rire comme spécificité humaine qui se trouve justement dans un traité physiologique : *Parties des animaux*. Si donc cette formule apparaît dans un traité de physiologie, c'est probablement qu'Aristote a tenté de cerner son origine dans l'organisme humain tout comme il l'a fait pour justifier la mélancolie comme formation physiologique de la bile noire dans son livre *L'homme de génie et la mélancolie, problème xxx*. La signification de la formule aristotélicienne, eu égard à ce traité de physiologie dans lequel il prend sens, doit donc être entendue comme la tentative de comprendre le fonctionnement biologique et mécanique du rire. Dans ce traité de physiologie, la proposition selon laquelle « l'homme est le seul animal qui rit » apparaît alors précisément lorsqu'Aristote analyse la zone du diaphragme et des parties phréniques qui joueraient un rôle important, celui de séparer les organes du haut et les organes du bas. J.-L. Labarrière fait remarquer l'insistance d'Aristote quant à cette zone qui forme « cette ceinture dont la fonction est d'entourer, de protéger et de séparer »⁷. Le terme *phrenes* dont l'origine étymologique *phrénitis* composé lui-même du terme *phrenus* signifiant esprit, désigne cette ceinture protectrice. Celle-ci a précisément pour fonction d'éviter que les parties humides et chaudes du bas du corps liées à l'âme sensitive ne viennent contaminer les parties nobles qui se trouvent en haut du corps et qui correspondent à la froide pensée, non troublée par les appétits du bas corps. Or, si le rire advient, c'est dans cette zone trouble et troublée des *phrenes* qui occasionne un paradoxal mélange entre sensations et pensées donnant lieu au rire. L'ambiguïté de cette zone entre sensation et pensée traduit l'ambiguïté même du rire dont il est difficile de dire s'il est de source sensorielle ou pensée. Tout au plus est-il moyen de défense ou protection si on l'assimile à cette ceinture protectrice qui n'est d'ailleurs pas totalement fiable. En effet, « l'étanchéité des *phrenes* entre les viscères nobles et les viscères vils n'est pas absolue

6. M.-L. Desclos, *Le rire des Grecs*, Grenoble, J. Millon, 2000, p. 181 à 189. On se reporte ici à l'article de J.-L. Labarrière « Comment et pourquoi la célèbre formule d'Aristote : le rire est le propre de l'homme, se trouve-t-elle dans un traité de physiologie ? ».

7. *Ibid.*, p. 182-183.

en raison même du voisinage de ces parties »⁸. En d'autres termes, le dualisme pensée/sensation est difficile à appliquer en ce qui concerne une justification biologique du corps. Alors, ne pouvant biologiquement prouver ce défaut d'étanchéité, Aristote invoque le rire comme réaction immédiate et involontaire de la rencontre entre la sensation et la pensée.

Le rire peut ainsi être pensé comme pure réaction immédiate et involontaire du corps, notamment lorsqu'on soumet celui-ci au chatouillement. Le rire du chatouillement pourrait être un rire bête, c'est-à-dire un rire qui ne répond qu'aux mécanismes physiologiques communs à l'homme et à l'animal. Pourtant, lorsqu'on chatouille un animal, il ne rit pas. Le rire serait-il alors une réaction corporelle strictement humaine ? Aristote, sur ce point est conduit à une aporie. Jean-Louis Labarrière fait d'ailleurs remarquer qu'Aristote évoque tantôt, en ce qui concerne le chatouillement, la cause physiologique de la finesse de la peau, tantôt, la spécificité du rire humain : « L'homme est-il le seul à rire parce qu'il est le seul à être chatouilleux (...). Ou bien, en laissant ici de côté ce qui tient à la finesse de la peau, l'homme est-il le seul à rire quand on le chatouille parce qu'il est tout bonnement le seul animal qui rit ? »⁹. Il n'est donc pas du tout évident que l'explication physiologique de la cause du rire dépende du chatouillement ou de blessures liées au diaphragme pour la bonne et simple raison qu'on peut rire, au sens ici d'émettre un son, soit retenu, soit rire d'éclat, sans être chatouillé. Si l'on s'en tient au raisonnement d'Aristote, on arrive donc à une anthropologie physiologique du rire aporétique qui dément en partie qu'il y aurait un rire de la bêtise parce que le rire ne s'enracine pas uniquement dans le corporel. Si tel était le cas, le rire relèverait également de la bête. Il y aurait de fait une bêtise du rire.

Faut-il alors entendre par rire de la bêtise, un rire uniquement corporel, celui qui conduit à supprimer toute forme de pensée dans la mesure où il est le résultat d'une action irréfléchie et inconsciente comme pourrait l'être la nature instinctive animale ? On pourrait ainsi parler d'un rire ignorant, celui-là même que critique Platon d'un point de vue épistémologique et moral et qui s'oppose radicalement à la transcendance, et au monde intelligible. Une première raison tient du rire même, et précisément, de ses manifestations corporelles qui échapperaient au contrôle de la raison humaine. Le rire est ainsi la marque de l'imperfec-

8. *Ibid.*, p. 183.

9. *Ibid.*, p. 187.

tion humaine, de sa finitude, de sa chute dans le monde sensible, de son incarnation dans le monde. Il dégrade également l'esprit lorsqu'il est le rire bête et méchant de la moquerie dont Socrate a été l'objet et que relate indirectement Platon à la fin de l'allégorie de la caverne. En effet, lorsque le philosophe qui s'est libéré du monde sensible, est supposé y revenir après un séjour dans le monde pur des idées, il est la risée de ses congénères qui ne le comprennent pas : « Ne serait-il pas objet de moqueries et ne dirait-on pas de lui : comme il a gravi le chemin qui mène là-haut, il revient les yeux ruinés, et encore : cela ne vaut même pas la peine d'essayer d'aller là-haut ? »¹⁰. Platon justifie ainsi à travers le personnage de Socrate, la figure de la philosophie comme savoir contre le rire de la bêtise des hommes de la cité, expression du monde sensible et corporel, du monde de l'opinion et de l'ignorance.

L'intelligence du rire : Du rire de la bêtise à la bêtise feinte

Pourtant, si le rire témoigne de la finitude, s'il peut prendre la forme de la bêtise, cette bêtise n'est jamais celle de la bête mais bien celle de l'homme. Elle proviendrait donc de son intelligence. La bête n'est alors pas dans la bêtise, ne fait pas de bêtise, dans la mesure où elle est instinctive. La bêtise finalement se définit toujours chez l'homme par rapport à son intelligence comme faculté de connaître et de penser. En ce sens, la bêtise est toujours humaine, est ainsi l'expression d'un manque d'intelligence, l'expression de l'imperfection tant morale que cognitive. Or, l'instinct, a-t-on dit en introduction, définit l'animal sans manque, comme capacité innée à survivre, comme perfection, tandis que l'homme s'inscrit dans l'imperfection, la finitude dont la bêtise est une conséquence possible. Ainsi, loin de s'opposer, la bêtise et l'intelligence sont intimement liées car il y a encore dans la bêtise la manifestation d'un esprit humain, certes embryonnaire et/ou défectueux par sa vulgarité, sa lourdeur, ses préjugés, ses moqueries injustes et méchantes... Il est ainsi inexact de parler d'un rire bête. Le rire est, selon ce qu'écrit Rabelais dans son avertissement liminaire adressé au lecteur au début de *Gargantua* : « le propre de l'homme », non seulement comme vertu thérapeutique mais comme sagesse et vertu critique, expression de l'intelligence la plus haute. Rabelais confère ainsi une place au rire dans la nature humaine beaucoup plus importante que celle

10. Platon, *La République*, livre VII, Paris, GF, 2002, p. 362.

donnée par Aristote. En effet, si on compare les deux propositions, celle de Rabelais suggère que le rire fait partie de l'essence humaine, fait partie de la démarche rationnelle du *logos*. Par conséquent, un être qui ne rirait pas ou qui n'aurait jamais ri, ne serait pas un homme ou serait un homme raté, un homme qui aurait raté une dimension de son humanité ; à moins qu'il ne fût un homme malade, atteint d'une profonde mélancolie dont il ne puisse s'extirper. En ce cas précis, le rire peut être un remède éventuel. C'est ce que propose Rabelais dans son avertissement liminaire : « voyant le deuil qui vous mine et consomme, mieux est de ris que de larmes écrire »¹¹. Mais le *pathos* psychologique de la mélancolie n'est pas pour autant bêtise. Ainsi, Rabelais dénonce-t-il avant toute chose et grâce au rire dont il fait un art et un art de vivre, la position agélaste. Cette dernière se définit comme absence de pouvoir rire (non pathologique) et de savoir rire qualifiant en propre la bêtise humaine, dans son absence d'esprit critique lorsque l'homme se prend trop au sérieux. L'art de la parodie est ainsi pour lui le moyen d'inventer le rire de la bêtise, à savoir le rire qui rit de la bêtise humaine et de sa propre bêtise.

La parodie comme mimétisme de la bêtise et de l'ignorance

Le rire rabelaisien est tout d'abord un retour au bon sens populaire. Lorsque dans le *Tiers livre*, Panurge est tourmenté par le fait de savoir s'il doit se marier ou non, il consulte des médecins, des voyants, des professeurs, des poètes, des philosophes, qui à leur tour citent Hippocrate, Aristote, Homère, Héraclite, Platon. Mais après toutes ces énormes recherches érudites qui occupent tout le livre, Panurge ignore toujours s'il doit ou non se marier. On doit donc en déduire que l'érudition des grands spéculateurs et savants ne peut remplacer l'usage personnel de cette raison naturelle qu'est le bon sens. Ce que Panurge cherche finalement, en dépit du bon sens qu'il ne semble pas avoir, c'est un principe de précaution et d'assurance rationnelle qu'il vient puiser chez ces sérieux savants. Ceux-ci, au lieu du pouvoir qui tient lieu de savoir, auraient dû le renvoyer à son propre bon sens. Ce dont ils semblent manquer tout comme ils semblent manquer du savoir rire.

Rabelais n'épargne pas ces érudits agélastes terme qui, entre autres néologismes, a été inventé par Rabelais lui-même. Ce dernier préconise au contraire une science et une sagesse joyeuses. Il ne faut pourtant pas y voir de la pure dérision et l'apologie de l'ignorance mais plutôt

11. F. Rabelais, *Gargantua*, Paris / Genève, Slatkine, 1995.

une remise en cause de l'éducation scolastique et d'un discours creux visant à faire de l'effet. Rabelais revient sur la signification du terme apprendre. Il s'agit précisément d'apprendre une certaine conscience critique individuelle qui vise à se distancier de soi-même mais aussi de toute autorité tenant lieu d'argument d'autorité incontournable. Cette attitude critique s'exprime dans la critique moqueuse des théologiens et scolastiques auxquels Rabelais reproche un apprentissage rhétorique mécanique et répétitif, souvent snob, filandreux et exempt de réflexion. Notamment en guerre contre le pédantisme des gens de la Sorbonne qui se prennent trop au sérieux, il jette à leur face les mots saisis dans la langue populaire. L'exemple de maître Janotus de Bragmardo, représentant de la Sorbonne envoyé auprès de Gargantua pour récupérer les cloches de Notre Dame que ce dernier a volées, illustre la parodie rabelaisienne à l'œuvre pour dénigrer ce pédantisme rhétorique. Ainsi parle-t-il lorsqu'il vante « la substantifique qualité de la complexion élémentaire qui est intronifiée en la terrestréité de leur nature quidditative »¹². Ou bien encore se perd-il dans ce beau raisonnement : « *omnis clocha clochabilis in clocherio clochando clochans, clochativo clochare facit clochabiliter clochantes* »¹³. En guise de réponse, c'est à un éclat de rire auquel a droit Janotus qui lui-même s'y associe. La raillerie rabelaisienne montre donc la nécessité du rire comme distanciation d'avec soi-même et marque de sagesse, quelle que soit l'éminence à laquelle on appartient. La sagesse n'est donc pas du côté de l'érudition mais dans l'usage de la raison et précisément du jugement dont le rire témoigne en tant que distanciation de l'esprit avec lui-même.

L'ironie socratique : l'intelligence comme feinte de la bêtise

L'ironie socratique procède d'une autre méthode pour développer cette distanciation critique de l'esprit avec lui-même, avec autrui et la réalité. Le rire qui en résulte est une mise en scène conceptuelle au service de la vérité. En effet, l'ironie socratique comme art de la feinte conceptuelle, révèle que Socrate est là où on ne l'attend pas ou qu'il pense autre chose que ce qu'il dit. Ainsi, Socrate est-il le clown philosophique qui sait qu'il ne sait pas. Jouant avec l'absolue vérité, pariant d'emblée sur cet absolu, tout en montrant l'imperfection humaine à l'atteindre, il rate donc cette cible mais le sait. Il trébuche alors que son geste et sa pensée allaient être parfaits c'est-à-dire en totale adéquation

12. F. Rabelais, *Gargantua*, op.cit., p. 83.

132. *Ibid.*, p. 85.

l'un et l'autre avec le réel pour établir la vérité comme *adequatio intellectus et rei*. Il n'en finit pas d'enlever ses habits comme pour arriver à l'absolue nudité qu'il n'atteint jamais mettant en même temps en exergue, par son jeu, la comédie philosophique comme recherche de la vérité. Avec Socrate, l'ironie qui fait partie du processus intellectuel, est une ironie questionnante à laquelle Socrate ne répond jamais, feignant l'ignorance et la naïveté jusqu'au bout. Il oblige ainsi ses interlocuteurs à remettre en cause leurs convictions et croyances. Si rire il y a, celui-ci est donc un rire pédagogique que Socrate provoque toujours consciemment quand bien même il en serait la cible. La méthode de Socrate consiste à délivrer l'intelligence de l'obsession dogmatique d'un prétendu savoir. L'ironie et le rire qui en découlent parfois sont donc de véritables instruments au service du *logos* naissant qui découvre toutes ses potentialités, notamment à travers la dialectique dans laquelle se déploie l'ironie. Par conséquent, l'ironie est cet exercice de l'intelligence, de l'esprit critique, non seulement avec les choses et les autres mais tout d'abord avec soi-même. S'il n'y a que l'homme pour rire, c'est qu'il est capable d'opérer avec lui-même un détachement qui finalement pose cette relation introspective particulière débutant avec l'ironie, premier trait du *logos* critique. Toujours au-delà de l'immédiateté, au-delà du sujet lui-même, l'ironie est en cela une catégorie métaphysique et logique confirmant une intelligence du rire comme feinte de la bêtise.

Si l'on s'en tient par exemple au *Phèdre* de Platon – qui par ailleurs reste une œuvre singulière parmi toutes ses œuvres dans cette mise en scène présentée sous la forme d'une véritable comédie – l'on retrouve cette intelligence du rire comme bêtise, c'est-à-dire ignorance feinte à travers l'ironie socratique. Le *Phèdre* de Platon propose une double réflexion sur l'amour et l'amour du discours vrai permettant ainsi de distinguer la rhétorique sophistique de la rhétorique philosophique. Or, Phèdre, jeune éphèbe, élève du sophiste Lysias, est séduit par le beau discours persuasif que Lysias a fait sur l'amour, en vue d'ailleurs de séduire le beau Phèdre dont il est amoureux. Phèdre le lit à Socrate qui lui, n'est pas dupe de la supercherie technique du discours séducteur mais trompeur de Lysias. Pourtant son ironie le conduit à feindre l'ignorance à propos de la rhétorique sophistique :

— Phèdre : Que penses-tu de ce discours, Socrate ? Est-ce qu'il n'est pas extraordinaire, en particulier dans l'emploi des mots ?

— Socrate : Divin, cher ami, à tel point que cela m'a frappé de stupeur ! Et si j'ai éprouvé ce sentiment, c'est à cause de toi,

Phèdre, en te regardant : tu me paraissais tout illuminé par ce discours pendant ta lecture. Et moi, comme je considère que tu comprends mieux que moi ces choses, je te suivais, et en te suivant, j'ai partagé ton délire bachique, tête divine !

— Phèdre : Allons. Tu trouves que c'est le moment de plaisanter ?

— Socrate : est-ce que je te donne l'impression de plaisanter et de ne pas être sérieux ? ¹⁴

Cette feinte est pour Socrate une méthode pédagogique qui dans cette réplique dénonce déjà les effets du discours persuasif sur Phèdre. Dans le dialogue, elle va progressivement initier Phèdre à l'amour du discours philosophique comme recherche de la vérité et de la sagesse. Elle va ainsi permettre à Phèdre de distinguer le discours trompeur jouant sur les apparences et le discours vrai en apprenant, grâce à l'ironie socratique, la mise en doute et l'usage de la pensée critique.

Ainsi, si l'on entend par rire, ce qui est risible, c'est-à-dire ce qui prête à rire, ou ce qui fait rire et sait faire rire, à savoir le comique et la comédie, mais aussi l'ironie, le rire est finalement toujours le rire émanant de l'intelligence. Même le plus bas de tous les rires, par exemple le rire méchant et moqueur, ou le rire réflexe de la contagion émotive, témoigne de l'intelligence humaine et confirme qu'il est le propre de l'homme c'est-à-dire de sa capacité à penser et à connaître le réel ainsi que l'homme lui-même. Si bêtise il y a, loin d'être de nature différente et opposée à l'intelligence, donc à l'humanité, cette dernière traduit un manque d'intelligence et non son absence totale, soit par dogmatisme, soit par incompréhension, soit par ignorance. La bêtise, tout comme l'intelligence, est donc le propre de l'homme et non ce qui relève de la bête.

Bibliographie

ARISTOTE, *La politique*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1982.

BERGSON H., *Le rire*, Paris, P.U.F., 1940.

DESCLOS M.-L., *Le rire des Grecs*, Grenoble, J. Millon, 2000.

PLATON, *La République*, livre VII, trad. fr. G. Leroux, Paris, GF, 2002.

— *Phèdre*, trad. fr. L. Mouze, Paris, Le livre de Poche, 2007.

RABELAIS F., *Gargantua*, Paris / Genève, Slatkine, 1995.

14. Platon, *Phèdre*, Paris, Le livre de Poche, 2007, p. 212.

MOÏSE ET L'IDÉE DE PEUPLE DE BRUNO KARSENTI

Charles Boyer

Vrin | « *Le Philosophoire* »

2014/2 n° 42 | pages 73 à 78

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-73.htm>

!Pour citer cet article :

Charles Boyer, « Moïse et l'idée de peuple de Bruno Karsenti », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 73-78.

DOI 10.3917/phoir.042.0073

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Les Livres Passent en Revue

Moïse et l'idée de peuple de Bruno Karsenti

Charles Boyer

Bruno KARSENTI, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris, Le Cerf, 2012.

L'originalité de Bruno Karsenti est de relire *L'homme Moïse*¹ à la lumière de la figure du législateur chez Rousseau, figure qui apparaît au chapitre 7 du livre II du *Contrat social*². Chapitre difficile, problématique, dans lequel Rousseau affirme d'emblée que « pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent, il faudrait une intelligence supérieure (...) Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes ». Et de décrire cet « homme extraordinaire » – qui doit changer la nature humaine pour faire de l'homme un être social et politique – comme celui qui « commande aux hommes » et non aux lois. Et de citer l'exemple du législateur de Sparte qui, pour donner « des lois à sa patrie, (...) commença par abdiquer la royauté ». De plus, Rousseau insiste aussi sur le fait que le législateur « ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement » doit employer « une autorité d'un autre ordre » à savoir celle du Ciel et des dieux, à condition toutefois qu'il ne soit pas un imposteur, pour pouvoir former des liens durables. Il donne, pour finir, en exemple « la loi judaïque toujours subsistante, celle de l'enfant d'Ismaël qui depuis dix siècles régit la moitié

1. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. fr. C. Heim, Paris, Gallimard, 2002.

2. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Livre II, chap. VII, Paris, Gallimard, 2001.

du monde ». Pour ajouter : « Il ne faut pas de tout ceci conclure (...) que la politique et la religion aient parmi nous un objet commun, mais que *dans l'origine des nations l'une sert d'instrument à l'autre* » (nous soulignons)³.

Cette dernière partie de la phrase de Rousseau nous semble justifier le travail de Bruno Karsenti. Il s'en explique d'ailleurs longuement en introduction de sa lecture du texte freudien, lecture qui fait de Moïse un « fondateur de peuple » : « Les juifs sont juifs *en Moïse*, qui ne l'était pas ». La question est dès lors, écrit-il, de « définir ce qui fait qu'un peuple est un peuple. » D'où le recours au législateur de Rousseau dont il s'efforce de montrer l'enjeu chez Rousseau lui-même, c'est-à-dire en définitive la question des *mœurs*, des *coutumes*, de *l'opinion*⁴. C'est pourquoi, ce qui est en jeu, c'est la « coappartenance entre mœurs et loi » et « le législateur est un *faiseur de culture politique*, structurellement inconsciente. » Et d'ajouter (p. 30) : « C'est sur ce procès de fabrication que l'on voudrait ici faire porter l'analyse ». D'où, l'intérêt pour la figure du législateur Moïse qui, chez Freud, est double : un grand Egyptien et un prêtre madianite⁵. On a donc un mélange de réalité et de fiction qui s'inscrit dans une tradition. Mais, Karsenti précise que, pour Freud, c'est « la question proprement *politique* de la tradition » qui l'intéresse car la révélation biblique contient « la vérité historique » du peuple juif ; ce que l'auteur considère comme « l'invention conceptuelle majeure du *Moïse* ».

Or, Freud ne donne pas une définition claire et nette de ce qu'il entend par « vérité historique » qu'il distingue seulement de la « vérité matérielle ». À la fin du troisième essai, il met l'accent sur la tradition, la répétition, le retour du refoulé. En effet, écrit-il, Moïse a façonné

3. Sur la relation religion-politique chez Rousseau, cf. Ghislain Waterlot (éd.), *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, P.U.R., 2010.

4. Cf. au livre II, chapitre XII, *op. cit.*, Rousseau écrit que la plus importante des lois est celle qui se grave « dans les cœurs des citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'État (...) conserve un peuple dans l'esprit de son institution (...) *Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion* ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres [lois] : partie dont le grand législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable clef » (nous soulignons). Sur ce point cf. l'introduction de Bruno Bernardi dans cet ouvrage ainsi que son article « Rousseau, une autocritique des Lumières », *Esprit*, Aout-septembre 2009.

5. De Madian (personnage biblique, un des fils d'Abraham), peuple nomade d'Arabie du Nord.

le caractère particulier du peuple juif en lui donnant une religion, qui n'a produit ses effets « qu'au moment où elle est devenue tradition ». Donc la religion de Moïse, d'abord rejetée, oubliée, « fit sa percée en tant que tradition ». Mais l'idée du dieu unique ranimait l'expérience « des temps primitifs de la famille humaine », expérience qui « avait laissé certaines traces durables, comparables à une tradition, dans l'âme humaine. » Freud fait là référence à *Totem et tabou*⁶, au meurtre du père de la horde primitive, à cet « héritage archaïque » et donc à la transmission des caractères acquis aux descendants à la manière de Lamarck. L'idée d'un grand dieu unique, poursuit-il, doit alors être considérée « comme un souvenir certes déformé mais tout à fait justifié. » En tant que déformée, on peut donc parler d'« illusion »⁷, mais qui n'en est pas moins une « vérité » car « elle amène le retour de ce qui est passé »⁸.

Bruno Karsenti considère néanmoins qu'à la différence de *Totem et tabou*, le Moïse ne parle que de politique et « la réflexion freudienne sur l'inconscient politique ne se déduit pas en ligne droite de ses hypothèses sociologiques et ethnologiques, ni de ses réflexions sur la religion en général. Elle procède de l'analyse du monothéisme, c'est-à-dire, d'une invention juive ». Par là, il s'oppose à l'étude *Le Moïse de Freud* de l'historien Yosef Hayim Yerushalmi⁹ pour qui « le psycholamarckisme de Freud n'est ni accessoire ni une lubie passagère » et il ajoute que « son lamarckisme n'est nulle part aussi frappant ni aussi radical que dans le *Moïse* » car « ce postulat, insiste-t-il [Freud], lui est indispensable pour opérer le passage de la psychologie individuelle à la psychologie collective. » Et de conclure en affirmant que l'ouvrage de Freud est « une contre-théologie de l'histoire où la chaîne de la répétition inconsciente vient se substituer à la chaîne de la tradition ».

Ainsi Bruno Karsenti postule que « le scénario de *Totem et tabou*, bien qu'indispensable à l'écriture du Moïse, est en fait *distinct* du scénario du *Moïse*, et que cette distinction est la clef du problème »¹⁰. D'ailleurs, ce chapitre V, nous semble déterminant pour comprendre

6. S. Freud, *Totem et tabou*, trad. fr. D. Tassel, Paris, Points, 2010.

7. Déjà dans *L'avenir d'une illusion*, VIII, p. 60, trad. fr; M. Bonaparte, Paris, P.U.F., 1971, Freud écrivait que « ce père primitif fut le prototype de dieu, le modèle d'après lequel les générations ultérieures ont formé la figure divine. » Et d'en conclure : « Ainsi la doctrine religieuse nous dit la *vérité historique*, bien que sous une *forme transformée et déguisée*; notre exposé rationnel au contraire la dément » (nous soulignons).

8. S. Freud, *L'homme Moïse*, op. cit., p. 234-235.

9. Yosef Hayim Yerushalmi, *Le Moïse de Freud*, Paris, Gallimard, 2011, p. 74-82.

10. Op. cit. Début du chapitre V, p. 146.

son point de vue. En effet, il y écrit : si « *Totem et tabou* est un texte d'anthropologie psychanalytique, de théorie de la culture », on ne peut en tirer un « point de vue sur l'histoire occidentale selon son axe théologico-politique, comme on est enclin à le dégager du *Moïse* ». Ce qu'il explicite ensuite pour mettre l'accent sur l'originalité du judaïsme, qui ne s'inscrit pas, pour lui, dans la lignée de *Totem et tabou* mais part de « *Moïse lui-même* », non pas d'une « *incorporation* » mais d'une « *identification* », ce qui « rend l'historicité d'un *peuple* possible », sa « *durabilité* » grâce à un « degré supérieur de spiritualité » (ce qui fait l'objet du chapitre VI). C'est pourquoi, la « vérité historique », c'est-à-dire « la vérité comme retour du passé, la vérité comme retour de ce qui s'est passé », s'exprime de façon différente pour la Grèce, le judaïsme et le christianisme avec qui, conclut-il, « la dominante totémique reprend ses droits » après le passage par « l'idée de *peuple élu*, comme composé théologico-politique original ».

Sans entrer dans le détail de l'étude de Bruno Karsenti, sa lecture savante du *Moïse* de Freud, est fort agréable et intéressante à lire. Il nous paraît qu'il force un peu le texte freudien, mais sans le dénaturer pour autant. En effet, Freud écrit à la fin de son ouvrage, que son « étude a peut-être jeté quelque lumière sur la question de la manière dont le peuple juif a acquis les qualités particulières qui le caractérisent ». Se reprochant seulement d'avoir « moins bien élucidé (...) le problème de la raison pour laquelle les Juifs ont pu conserver leur individualité jusqu'à aujourd'hui »¹¹.

11. *Op. cit.* p. 243.

LES FORMULES PHILOSOPHIQUES AU PRISME DE L'ANALYSE DU DISCOURS

Christophe Giolito

Vrin | « Le Philosophoire »

2014/2 n° 42 | pages 79 à 83

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-79.htm>

!Pour citer cet article :

Christophe Giolito, « Les formules philosophiques au prisme de l'analyse du discours », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 79-83.

DOI 10.3917/phoir.042.0079

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Les formules philosophiques au prisme de l'analyse du discours

Christophe Giolito

Frédéric COSSUTTA, Francine CICUREL (éds), *Les formules philosophiques. Détachement, circulation, recontextualisation*, Limoges, Lambert-Lucas, 2014.

Frédéric Cossutta et Francine Cicurel font paraître un ouvrage collectif qui mérite mention par l'originalité de son objet et de ses options méthodologiques. Le volume se consacre à l'analyse des petites formules connues au point d'être rebattues : « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve », « Connais-toi toi-même », « L'homme est un loup pour l'homme », « L'existence précède l'essence ». Apparaissant comme des ambassadrices d'une philosophie et jouant le rôle d'emblèmes d'une sagesse universelle, elles sont censées constituer une des marques de la culture de l'honnête homme. L'étude ne porte pas seulement sur leur forme (l'aphorisme, le proverbe, la sentence), mais sur leur transmission comme condensé doctrinal, sur leur circulation, sur leur recontextualisation dans des environnements philosophiques nouveaux.

Cet ouvrage n'est pas isolé ; il s'inscrit dans le cadre des publications déjà nombreuses du « Groupe de recherche sur l'analyse du discours philosophique » (fondé en 1993 par Frédéric Cossutta dans le cadre de sa Direction de Programme au Collège international de Philosophie,

rattaché ensuite au CEDITEC¹). Le propre de ce collectif est de réunir en séminaire mensuel des philosophes, historiens de la philosophie, linguistes ou sémioticiens qui se proposent d'appréhender la philosophie comme discours au sens plein du terme, en rapportant l'étude des textes à leur inscription dans des contextes d'usages et de pratiques. Ils considèrent que l'exercice de la pensée philosophique ne peut être simplement saisi dans un panthéon de textes canonisés, puisqu'elle se déploie dans l'ordre du langage et à travers des procédés d'élaboration discursive. Selon eux, il y a de la philosophie *entre* les œuvres, comme en témoigne la circulation de ces formules d'un massif doctrinal à l'autre. Les philosophes mineurs, les épigones, les commentateurs, les professeurs compilent, modifient, glosent ces formules et mettent ainsi les grands textes dans des relations qui constituent un *interdiscours* proprement philosophique. Dans cette perspective, il s'agit de montrer que ces correspondances tressent une tradition en perpétuelle transformation, au point que la philosophie, parce qu'elle tisse la trame de sa propre histoire, finit par se montrer pérenne malgré les aléas de son identité toujours renégociée. Les textes philosophiques sont liés aux pratiques dans lesquelles ils s'inscrivent et qu'ils transforment ; ils dépendent d'institutions aux contours divers qu'ils tendent en retour à reconfigurer en promouvant des formes d'énonciation liées à leurs positions doctrinales. La thèse fondatrice des membres de ce groupe de travail² est que la mise en forme du discours (modes d'adresse, choix de genres, formes d'exposition) contribue au positionnement d'un philosophe qui doit imposer sa façon de penser par différence avec des philosophies concurrentes ou d'autres discours à vocation fondatrice (religieux, scientifique, littéraire). La façon d'écrire, le style, les aspects rhétoriques et persuasifs s'entremêlent et sous-tendent le développement des chaînes de raison démonstratives.

Une collection des éditions Lambert-Lucas accueille désormais leurs travaux ainsi que des ouvrages consacrés aux dimensions langagières et institutionnelles de l'activité philosophique. Leur précédent livre, *La vie à l'œuvre. Le biographique dans le discours philoso-*

1. Centre d'Étude des Discours, Images, Textes, Ecrits, Communication, Equipe d'accueil n°3119, Créteil Paris Est Val de Marne.

2. Les principes définissant leur perspective ont été exposés dans un numéro spécial de la revue *Langages* : n° 119 : « L'analyse du discours philosophique », 1995 (accessible en ligne sur le site Persée).

*phique*³ s'attachait à penser le rapport entre la philosophie et la vie du philosophe en s'efforçant de remplacer le doublet l'homme/l'œuvre par une conception plus complexe qui se refuse à dissocier récits de vie et récits de méthode, émergence des genres biographiques et constitution de l'identité de philosophe.

La démarche appliquée dans le volume *Les formules philosophiques* consiste à montrer que les formules philosophiques, pourtant omniprésentes dans la mémoire cultivée, rassemblées dans des recueils de citations ou des doxographies, jouent un rôle beaucoup plus important qu'on peut l'imaginer au premier abord dans la constitution et l'exposition d'une philosophie. Frédéric Cossutta et Francine Cicurel distinguent trois grands moments dans la vie d'une formule : 1) la production et la mise en forme stylistique des formules en contexte doctrinal avec l'effet de saillance qui les prédispose à être détachées, 2) leur détachement effectif par extraction/citation et leur circulation dans le temps et l'espace, où elles forment de véritables graphes dont les formules se condensent parfois dans des genres spécialités : recueils, doxographies. 3) Leur réactualisation dans des usages liés aux commentaires et à l'enseignement philosophique, (manuels, dictionnaires, histoires de la philosophie) mais aussi leur subversion par reformulation ou contre-actualisation lorsqu'un philosophe veut s'instituer comme tel en se démarquant des ses maîtres. Les énoncés formulaires sont élaborés à même les textes, au cœur des doctrines au sein desquelles ils font pli, au point qu'on pourrait se demander si une écriture formulaire ne relève pas d'une heuristique grâce à laquelle une pensée construit son identité. C'est la question que se pose Alain Lhomme. Après avoir dégagé les conditions du détachement et comparé formules et formes proverbiales, il explicite les obstacles qui rendent difficile la compréhension de ces formules hors de leur contexte d'origine. À partir d'un élargissement de la compréhension du discours philosophique qui ne se limite pas à la linéarité des enchaînements logiques et démonstratifs mais comporte un travail de figuration et de schématisation, il distingue, à côté de la production d'énoncés susceptibles d'être détachés et exportés, une *écriture formulaire* qui joue un rôle conceptuel au sein même des textes philosophiques.

Jean-François Bordron considère le détachement comme le symptôme d'une tension interne au discours entre unité et totalité. Écriture

3. F. Cossutta, P. Delormas, D. Maingueneau édés, coll. « Le discours philosophique », Limoges, Lambert-Lucas, 2012.

fragmentaire et écriture systématique sont deux modalités d'actualisation de la totalité. Frédéric Cossutta cherche à comprendre quel rôle stratégique jouent les matrices de génération formulaire dans la construction d'une doctrine. Les formules contribuent à relier de façon étroite les schèmes spéculatifs d'un univers doctrinal et ses nécessaires condensations qui forgent l'identité d'une position philosophique et préparent le redéploiement de ses significations. Il s'agit de déplier la formule afin d'en restituer ou d'en reconstruire le sens en lui donnant une fécondité philosophique. Francine Cicurel s'intéresse tout particulièrement aux phénomènes de transmission et de réception d'une philosophie. Elle étudie la façon dont le jeune Lévinas, qui n'est pas encore le prestigieux philosophe qu'il deviendra, transmet la phénoménologie de Husserl à laquelle il lie les travaux de Heidegger. Comme l'indique Malika Temmar, le Merleau-Ponty du *Visible et l'invisible* ne se soucie pas tant d'expliquer les philosophes du passé que d'orchestrer la détachabilité de leurs énoncés afin de se servir des formules qu'il cite, certaines de Husserl par exemple, comme d'un inducteur de sa pensée. Une formule peut également devenir l'enjeu polémique d'interprétations divergentes. Le sens de la formule est alors retravaillé pour être démenti ou réfuté par une contre formule qui la détourne ou en retourne les termes pour en poser l'antithèse. Khodayar Fotouhi restitue les épisodes d'une polémique formulaire qui opposa Derrida et Foucault au sujet du statut de la folie dans une séquence cartésienne. La reconfiguration sémantique de cette séquence à travers sa « formularisation » par Foucault et sa « contre-formularisation » par Derrida permet aux deux philosophes de se positionner l'un par rapport à l'autre. Les deux dernières contributions prêtent attention aux modalités de la transmission, de la circulation des formules et de leur cristallisation dans des textes et des genres « seconds », manuels, dictionnaires liés à l'enseignement de la philosophie. La façon de citer ne contribue pas seulement à situer les destinataires du commentaire, elle permet de comprendre quel est le positionnement indirect de celui qui cite et commente comme le montre l'étude d'Alain Rabatel. En examinant la façon dont s'opèrent les reprises dans le *Dictionnaire philosophique* de Comte-Sponville, il rend compte de la construction interactionnelle des points de vue par laquelle les auteurs se donnent une place en continuité ou en rupture avec les théories du champ. Il explicite trois mécanismes de déliaison des instances de locution et d'énonciation : coénonciation, sous énonciation, surénonciation. Dominique Maingueneau définit les formules

philosophiques dans le cadre plus général des phénomènes « d'aphorisation »⁴ en les comparant à celles qu'utilisent d'autres discours, notamment le sermon religieux. En comparant plusieurs types de commentaires professoraux, il explicite les enjeux du travail du commentateur selon le public auquel il s'adresse, selon aussi son degré d'affinité avec le texte cité, ou selon la façon dont il se pose comme disciple lui-même investi de l'aura d'un maître, ou comme simple serviteur d'une pensée. Il met en évidence des phénomènes de « surassertion » lorsqu'on passe du statut de simple professeur à celui de disciple (Jean Beaufret par rapport à Heidegger), de ce dernier à celui de maître comme Derrida lorsqu'il commente Nietzsche. Il n'est pas sûr que les contributions de cet ouvrage aient autant d'unité que s'efforcent de l'établir initialement les éditeurs. Telle est peut-être la rançon du travail collectif du Groupe d'Analyse du Discours Philosophique : autour d'un noyau théorique très souple, il présente des études qui peuvent paraître relever d'obédiences trop diverses, dans la mesure où les auteurs sont loin d'utiliser tous les mêmes catégories conceptuelles.

4. D. Maingueneau, *Les phrases sans texte*, Paris, Armand Colin, 2012.

NOTICES SUR QUELQUES PUBLICATIONS RÉCENTES ET OUVRAGES ENVOYÉS À LA RÉDACTION

Vrin | « Le Philosophoire »

2014/2 n° 42 | pages 85 à 92

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-85.htm>

!Pour citer cet article :

« Notices sur quelques publications récentes et ouvrages envoyés à la rédaction », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 85-92.
DOI 10.3917/phoir.042.0085

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Notices sur quelques publications récentes et ouvrages envoyés à la rédaction

ABÉCASSIS Nicole-Nikol, *Garrandé, l'Eclaireur. Essai sur la cécité et la création artistique*, Paris, L'Harmattan, 2014. Avec la participation du peintre Coriat. Préface de François Dagognet.

Après *Comprendre le mal. L'Inquisition et la Shoah face à face* (Paris, L'Harmattan, 2012 – préface de Jean-Pierre Faye, et postface d'Yves Ternon), Nicole-Nikol Abécassis invite ici à repenser quelques thèmes centraux de la philosophie : la connaissance, la perception, l'art, ou encore l'éthique, et ce, à partir de l'analyse de l'œuvre de l'artiste Claude Garrandé – qui est aveugle. L'homme aveugle est généralement défini comme un homme mutilé. Du point de vue biologique, c'est indéniable. Mais l'humanité de l'homme n'implique pas qu'il soit voyant. L'existence de l'homme aveugle est en fait révélatrice d'une manière pleinement humaine, parmi tant d'autres, d'exister.

AKAMATSU Etienne, CERVELLON Christophe et GUISLAIN Gilbert, *La guerre*, Paris, P.U.F., 2014.

A travers l'étude des trois œuvres au programme des classes préparatoires aux grandes écoles scientifiques (*Les Perses* d'Eschyle, *De la guerre* de Clausewitz et *Le Feu* de Barbusse), cet ouvrage invite le lecteur à réfléchir au thème de la guerre, tout en préparant efficacement les concours à l'aide de dissertations corrigées.

ALBRECHT Michael von, *La littérature latine de Livius Andronicus à Boèce et sa permanence dans les lettres européennes*, Tome I, Louvain, Peeters, 2014. Traduit de l'allemand par Pierre Assenmaker, avec la collaboration d'Anne-Marie Doyen-Higuet et Herman Seldeslachts.

Plus qu'un manuel, il s'agit d'une somme (le premier tome fait à lui seul plus de 900 pages) à laquelle on se réfère pour compléter ses connaissances sur tel ou tel auteur – plutôt qu'on ne la lit de façon continue. Si les grandes articulations sont chronologiques, le plan est thématique. Les auteurs sont donc regroupés par spécialités : épopée et drame, satire, poésie didactique, poésie lyrique, poésie iambique, épigramme, épître, élégie ; et, pour la prose : historiographie, biographie, éloquence, philosophie, genre épistolaire,

littérature technique et didactique. Un tel choix rend la tâche de l'auteur particulièrement difficile s'agissant de la littérature latine, car celle-ci se caractérise précisément par l'absence de frontières disciplinaires strictes. Ainsi, bien des poètes sont aussi philosophes, des encyclopédistes sont historiens, des philosophes sont orateurs et rhéteurs, des encyclopédistes écrivent en vers certains de leurs traités, etc. Bref, le découpage en spécialités, s'il est tout à fait possible, se heurte à cette difficulté. En outre, il suppose que les auteurs se définissent d'abord par le genre littéraire auquel ils appartiennent plutôt que par l'époque qui les comprend. Là encore, ce choix s'avère audacieux – même si, répétons-le, von Albrecht a conçu ses grands chapitres selon la chronologie. Il surmonte toutes ces difficultés par la grande maîtrise de son sujet et la clarté de son propos. Ainsi, la traduction en français de cet ouvrage est un événement éditorial. Les autres synthèses disponibles en français sur l'histoire littéraire latine ne répondent pas à la même nécessité. Pour ne citer que deux exemples : *Littérature latine* de Jean Bayet (1965) sera appréciée surtout pour les commentaires, les jugements et l'esprit de synthèse de l'auteur (ainsi que le choix de textes) ; tandis que *Littérature latine* d'Hubert Zehnacker et Jean-Claude Fredouille (1993) est un avant tout un manuel d'étudiants. Le von Albrecht est plus complet, moins synthétique, à mi-distance entre le travail encyclopédique et celui de l'historien des idées et des lettres. On notera que cette histoire des lettres latines ne s'arrête pas avec la les derniers feux de la philosophie païenne, mais inclut également la philosophie romaine chrétienne – l'auteur considère même Augustin d'Hippone comme « le plus grand penseur original de Rome » (p. 524). Les introductions, les réflexions générales intitulées « Horizons conceptuels » et les indications sur la postérité des auteurs et des œuvres constituent des sources précieuses d'informations. Pour l'édition en français, un important travail de mise à jour de la bibliographie a été réalisé. Il faut cependant attendre la parution du Tome II pour pouvoir bénéficier des index.

ASTOR Dorian, *Nietzsche. La détresse du présent*, Paris, Gallimard, 2014.

Que pouvons-nous entendre aujourd'hui de ce que dit Nietzsche ? L'objet de l'ouvrage est de répondre à cette question. Il ne s'agit pas d'un pur commentaire explicatif de la philosophie de Nietzsche, mais d'une évaluation, entre ses textes et notre lecture, de son pouvoir de dire et de notre volonté de lire. Le type d'homme auquel Nietzsche s'est adressé et dont il a interrogé la puissance et la volonté, il l'a appelé l'homme moderne. Cet homme, c'est nous désormais. Nietzsche d'adresse à nous, selon D. Astor, en tant que sujets de raison et de droit, démocrates et citoyens de sociétés libérales. La détresse du présent éprouvée par Nietzsche est encore la nôtre ; il s'agit de la comprendre par la lecture de Nietzsche.

BERTRAND Pierre, *La liberté du regard*, Montréal, Liber, 2014.

L'auteur pense les exigences et les limites de la pensée philosophique, dans une perspective apparentée à la phénoménologie. Il s'agit de dire ce qui ne peut, en dernière instance, que se sentir : le réel dans son indétermination et

sa richesse, et sa résistance à la mise en forme conceptuelle. La philosophie est ainsi définie comme « sensibilité à l'étrangeté du monde ».

BUSSY Florent, *Qu'est-ce que le totalitarisme ?*, Paris, Vrin, 2014.

Conformément à l'esprit de la collection "Qu'est-ce que ?", cet ouvrage se propose, en 122 pages, de définir son objet, de formuler une problématique, et de proposer des pistes de réflexion. Deux textes sont reproduits puis commentés : un extrait du *Système totalitaire* de Hannah Arendt, et un extrait de *1984* de George Orwell.

CHARBONNEL Nanine, *Critique des métaphysiques du propre. La ressemblance et le Verbe*, Zürich, Olms, 2014.

Nanine Charbonnel – auteur de la *Philosophie de Rousseau* (2006) et de *Comme un seul homme. Corps politique et corps mystique* (2010) – approfondit ici sa relecture de l'histoire de la métaphysique, pour mieux comprendre les impasses tragiques aussi bien que les apports de la modernité. Ce sont les assises même de la métaphysique occidentale qu'il faut fouiller : c'est-à-dire les liens de la métaphysique et de la théologie, en soulignant le caractère exceptionnel de ce patrimoine, qui devrait être à ses yeux le lieu d'étude privilégié des non-croyants.

CLAUSEWITZ Carl Philipp Gottlieb von, *De la guerre. Livre I. Sur la nature de la guerre, chap. 1 à 8*, Paris, Ellipses, 2014. Introduction et commentaire de Christian Ruby.

En répondant aux critères de l'épreuve de Français-Philosophie des concours des CPGE scientifiques, dont l'œuvre au programme est *De la guerre*, cet ouvrage en présente le Livre I (chapitres 1 à 8) et comprend : une introduction avec éléments de biographie et de contextualisation ; le texte de Clausewitz traduit et modernisé ; un commentaire détaillé avec une mise en perspective des grandes problématiques – différence entre logique et grammaire de la guerre, ainsi qu'entre fin et but de la guerre.

Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde, sous la direction d'Emmanuel LOZERAND, Paris, Klincksieck, 2014.

Selon une conception largement répandue, l'Occident se serait irrésistiblement détaché des sociétés traditionnelles, et, seul, il aurait inventé l'Individu. Par contraste, toutes les sociétés non-occidentales semblent demeurer à des degrés divers sous l'emprise du holisme et des communautés. Le but de cet ouvrage est de dénoncer cette dichotomie, qui ne correspond pas à l'état de la recherche en science sociales. Il explore les différentes modalités de l'individualisme dans le monde entier, de l'Afrique au Proche et au Moyen-Orient, de l'Asie au monde juif et à l'Europe de l'Est. Les approches disciplinaires sont variées. Au détour du chemin, on découvrira par exemple les modes de subjectivation propres à la culture de soi chinoise, la pensée rabbinique de l'individu, le rôle de Lièvre le décepteur dans les contes africains, les expériences de Gandhi opposées aux théories de Louis Dumont, les recherches récentes sur l'histoire de la famille dans le monde arabo-musulman, les parcours autobiographiques d'un auteur indonésien,

ou l'affirmation de soi d'une romancière iranienne. L'ouvrage entend révoquer en doute le postulat d'un « grand partage » (*Great Divide*) entre l'Occident (*the West*) et le Reste-du-Monde (*the Rest*), afin de « désoccidentaliser » notre vision du monde. Les articles de dizaines de contributeurs se répartissent en cinq chapitres : « Conceptions philosophiques et religieuses de l'individu », « Approches anthropologique et linguistiques », « Le développement historique de l'individualisme : hier et aujourd'hui », « L'individu en récit », « Expressions littéraires de l'individualité ».

DUPRÉ LA TOUR Natanaël, *Une année au foyer*, Paris, Le Félin, 2014.

Essai littéraire plutôt que philosophique, ce dernier livre – posthume – de Natanaël Dupré La Tour, n'en donne pas moins à penser et à philosopher. Il est le récit de la reconversion d'un jeune père mettant entre parenthèses son activité professionnelle pendant quelques mois pour se consacrer au métier de parent au foyer. L'auteur s'interroge avec humour sur ce sentiment d'étrangeté qu'entoure son nouveau rôle. Sur sa légitimité à habiter cette fonction de gardien du feu familial. Sur ce que cette expérience remet en question au sein et au-delà de ce foyer.

GALLO Max, *La chute de l'Empire romain. Récit*, Paris, XO Éditions, 2014.

Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, Max Gallo propose un *récit* littéraire prenant pour cadre les dernières dizaines d'années de l'Empire romain d'Occident, davantage qu'un ouvrage scientifique. L'auteur choisit de donner une chair aux événements, en prenant le point de vue d'un témoin privilégié de cette période, Galla Placidia Augusta – fille de l'Empereur Théodose le Grand, et mère de l'empereur Valentinien III. Il s'agit de se plonger au cœur du processus de “barbarisation” de l'Empire ; car c'est ce processus continu qui aurait causé la chute de Rome (outre le fatalisme diffusé par la nouvelle religion chrétienne), plutôt que des défaites militaires ponctuelles contre les “Barbares”. Au-delà de son intérêt littéraire et historique, l'ouvrage se donne comme un avertissement pour notre temps. Dans le « Prologue », Max Gallo établit un parallèle entre la fin de la civilisation romaine et la fin prochaine de la civilisation européenne. Il met en garde nos contemporains contre l'illusion (que partageaient les Romains du ^v^e siècle) qui consiste à croire que sa civilisation est immortelle : « Les témoins de la “crise” que traverse leur civilisation au ^v^e siècle, et aux ^{xx}^e et ^{xxi}^e siècles, ne conçoivent pas, malgré les ruines qui s'amoncellent sous leurs yeux, la fin – la chute – de leur monde » (p. 14). Cette illusion empêche de prendre les dispositions qui s'imposent pour enrayer le déclin. Le lecteur est ainsi invité à réfléchir sur diverses questions d'histoire et de philosophie de l'histoire : avons-nous conscience des orientations essentielles de notre temps ? Le passé peut-il donner au présent des leçons ? La connaissance historique (de l'Antiquité) est-elle la condition d'une politique juste ? Les peuples peuvent-ils maîtriser leur destin en prenant les mesures politiques adéquates ? La politique éclairée fait-elle l'histoire, ou bien ne peut-elle que la subir en constatant son impuissance ?

GOLDSCHMIT Marc, *L'Hypothèse du Marrane. Le théâtre judéo-chrétien de la pensée politique*, Paris, Le Félin, 2014.

Qu'y a-t-il de commun entre le personnage du Marchand de Venise de Shakespeare, Portia, le philosophe de la démocratie moderne, Spinoza, et le penseur de l'inconscient, Freud ? Ils inventent tous les trois une manière « marrane » d'être juif, en jouant la comédie de l'universalité pour laquelle ils cryptent ce qu'ils cherchent. Persécutés par l'inquisition, obligés de mimer la vie chrétienne, les Marranes portent en eux et au-delà un double jeu, une comédie judéo-chrétienne. Il ne s'agit pas pour eux d'une nouvelle religion, mais d'un secret et de nouvelles Lumières qui constituent peut-être un signe adressé aux temps à venir. La scène judéo-chrétienne, habitée par les Marranes, est comme l'inconscient de la démocratie européenne, elle a été enterrée par l'histoire et on a tenté d'effacer les traces. Les Marranes déjouent le trait d'union judéo-chrétien, en jouant les équivoques des épîtres de Saint Paul. Ils nous invitent à repenser et à subvertir le théâtre qui commande, depuis ces épîtres, la pensée politique (notamment celle du sacrifice et de la guerre) et à libérer une tout autre idée de la démocratie : une vie libérée de la politique religieuse et de la religion politique. Les Marranes nous obligent aussi à interroger la philosophie contemporaine qui oscille entre l'anamnèse et l'amnésie du théâtre judéo-chrétien de la pensée politique.

KEPEL Gilles, *Quatre-vingt-treize* (2012), Paris, Gallimard, 2014.

Il s'agit de la réimpression en poche (dans la collection « folio actuel ») d'un ouvrage écrit à la fin 2011, et paru initialement, chez le même éditeur, en 2012. Contrairement à ce que laisse entendre le titre, Gilles Kepel ne signe pas tant un essai sur le département de la Seine Saint-Denis que sur l'Islam en France en général, et sur celui des Maghrébins en particulier. L'auteur décrit pour elles-mêmes les multiples facettes du « communautarisme » musulman, dans un esprit d'analyse plutôt que dans un souci de synthèse. En effet, l'objet de l'ouvrage est davantage de rendre compte avec précision d'une situation, plutôt que de dégager des leçons politiques, historiques ou sociologiques. Seul l'« Epilogue » dévoile les contours d'un engagement politique. Outre les extrémismes musulmans et islamophobes (renvoyés dos-à-dos), Gilles Kepel se reconnaît comme adversaires directs la démographe Michèle Tribalat et le géographe Christophe Guilluy – lesquels tiennent, chacun à leur manière, un discours critique sur les banlieues islamisées. Il entend ménager une place dans l'espace de la représentation politique à la communauté musulmane, selon une logique de « laïcité d'intégration », qu'il oppose à la « laïcité de séparation » de 1905 (p. 356), laquelle ferait, indirectement, prospérer les radicalisations religieuses.

MUGLIONI Jean-Michel, *Apprendre à philosopher avec Kant*, Paris, Ellipses, 2014.

Conformément à l'esprit de la collection, il s'agit de rendre accessible un auteur majeur en donnant accès à sa pensée et en pensant avec lui. Jean-Michel Muglioni présente la philosophie de Kant sous trois chapitres, correspondant aux trois grandes *Critiques* du philosophe : « La critique de la

raison pure », « La philosophie pratique », « La philosophie du jugement ». Une note sur la vie de Kant, une Introduction et une Conclusion encadrent cette étude, dont la finalité est, à travers l'explication des grands textes du philosophe allemand, de saisir la portée indépassable de son questionnement. Comment l'homme, qui est de part en part un être naturel doté d'un corps matériel, peut-il aussi être en même temps libre, puisque cette liberté est requise dans l'exigence morale ? Comment concilier déterminisme et liberté, point de vue objectivant et point de vue subjectif, et, finalement, comment penser ensemble savoir scientifique et moralité ? Il appartient à la philosophie de penser ces problématiques et de soutenir ces tensions intellectuelles et morales. Comme l'auteur le remarque en conclusion, la philosophie de Kant nous invite à penser les rapports de la science à la philosophie, et à redéfinir les exigences de la pensée philosophique comme telle.

PINTO Louis, *Sociologie et Philosophie : libres échanges. Bourdieu, Derrida, Durkheim, Foucault, Sartre...*, Montreuil-sous-Bois, Ithaque, 2014.

Figure incontournable de la « sociologie de la philosophie », l'auteur de *La vocation et le métier de philosophe* (2007) et de *La théorie souveraine* (2009) propose ici un recueil d'articles parus dans diverses revues, de 2000 à 2014. Comme il l'indique dans l'Introduction, « Ce livre n'a d'autre but que de présenter, à travers quelques illustrations, une pratique des croisements sociologie/philosophie. Il n'offre pas de programme théorique, mais seulement une invitation à user, comme sociologue ou comme philosophe, des pouvoirs de la réflexivité » (p. 13). Pas de doctrine générale, donc, mais plutôt une série d'études, tantôt sur des grands auteurs, tels que Durkheim, Halbwachs, Sartre, Foucault, Derrida ou encore Bourdieu, tantôt sur divers aspects de l'actualité intellectuelle. Le regard du sociologue sur la production philosophique donne un éclairage inédit par rapport aux commentaires philosophiques des philosophes, dont la philosophie est coutumière. La Partie IV « Considérations actuelles » traite de la question du « Sujet » en philosophie et en sociologie, mais aussi du « grand partage » de la philosophie contemporaine entre « philosophie analytique » et « philosophie continentale ». On retiendra également les réflexions du dernier chapitre, sur l'inutile et prétentieux jargon dont usent et abusent certains auteurs.

PODOROGA Ioulia, *Penser en durée. Bergson au fil de ses images*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2014.

L'objectif de cet ouvrage est de prendre au sérieux l'ambition bergsonienne de fonder un nouveau type de penser philosophique : au lieu de passer par le truchement des concepts, saisir les choses en elles-mêmes, telles quelles, appréhendées de façon immédiate. Bergson appelle cela penser en durée. Il s'agit d'aborder les problèmes philosophiques les plus importants en se transportant chaque fois dans le particulier, en procédant par images, métaphores, exemples ou schémas. L'entreprise n'est pourtant pas aisée, dans la mesure où aucune pensée philosophique ne peut abandonner les concepts. C'est pourquoi il faut lire la philosophie bergsonienne en tenant compte toujours de ces deux plans, entre lesquels sa pensée oscille : le plan des concepts et le plan des images. Ce livre porte donc à la fois sur Bergson

et sur la lecture de Bergson. Sur l'exemple de Bergson, est élaborée une méthode de lecture que l'auteur appelle « microscopique ». Elle consiste à suivre le mouvement de la pensée bergsonienne au ras des textes en prêtant particulièrement attention aux modalités de son expression philosophique, aux mouvements de sa pensée tâtonnante, cherchant à exprimer ce qui échappe par définition à toute médiation – le temps dans sa temporalité intérieure, le temps vécu comme immédiat.

Revue philosophique de Louvain, Tome 112, n°2, mai 2014.

Numéro thématique : « La philosophie et son langage dans la philosophie allemande de Herder à Hegel ». Articles de P. Rehm-Grätzel, A. Dumont, C. Berner, M. Maesschalk, J.-L. Vieillard-Baron et G. Gérard (également auteur de l'introduction générale).

Revue philosophique de Louvain, Tome 112, n°3, août 2014.

Numéro thématique : « Remonter le courant d'*Être et Temps* ». Ce numéro traduit les textes remaniés des communications prononcées lors d'une rencontre organisée par le *Centre d'études phénoménologiques* de l'Institut Supérieur de Philosophie, à Louvain-la-Neuve le 23 avril 2012. Comme le titre retenu l'indique, il s'agissait, pour les intervenants, de replonger dans le maître-ouvrage de Heidegger avec le projet d'examiner sa genèse à nouveaux-frais. Articles de Sylvain Camilleri, Christophe Perrin, Claudia Serban, Charlotte Guvry, et Guillaume Fagniez.

SIRINELLI Jean-François, *Le siècle des bouleversements. De 1914 à nos jours. Une histoire personnelle de la France*, Paris, P.U.F., 2014.

Dernier des sept volumes de cette « Histoire personnelle de la France » (à la suite des ouvrages de Bruno Dumézil, Claude Gauvard, Jean-Marie Le Gall, Olivier Coquard et Emmanuel Fureix), cette histoire du xx^e siècle est fidèle à l'esprit de la série dirigée par Claude Gauvard : chaque auteur est invité à proposer sa lecture de l'histoire de France – dans une période donnée – en combinant le souci de simplicité à celui d'intégrer les réflexions historiographiques les plus récentes. En somme, il s'agit pour ces grands historiens de mettre leur érudition scientifique au service d'une œuvre synthétique où cette érudition est assimilée. Le travail de découpage de l'histoire est donc privilégié par rapport aux informations de détails. À ce titre, voici quels sont les choix historiographiques marquants de l'ouvrage de Jean-François Sirinelli : c'est un xx^e siècle « décalé » (il le fait commencer en 1914 et l'achève « à nos jours ») et divisé en deux (1914 à 1962 puis 1962 à 2014). Ainsi, couper les Trente Glorieuses en leur milieu, et insister sur les événements de 1968 plutôt que sur le tournant économique de 1973, suppose une lecture plus politique qu'économique de l'histoire.

TOLentino MENDONÇA José, *Petit traité de l'amitié*, Paris, Salvator, 2014.

Nous parlons beaucoup de l'amour et peu de l'amitié. Dans nos sociétés, celui-là est protégé institutionnellement, mais rien ne protège celle-ci. L'amitié constitue cependant une des conditions de l'existence humaine. À travers cet éloge de l'amitié, cette affection gratuite, José Tolentino Men-

doça nous invite à un voyage à travers la culture et la spiritualité, l'anthropologie et la Bible, les arts et l'expérience humaine.

ZIZEK Slavoj, *Mes blagues, ma philosophie*, Paris, P.U.F., 2014. Édité par Audun Mortensen, traduit de l'anglais par Laurent Bury, postfacé par Momus.

Mes blagues, ma philosophie rassemble les histoires drôles, les provocations ou les insultes qui parsèment les ouvrages de Zizek – à quoi sont ajoutés ici quelques inédits. Autant de textes à partir desquels on peut aborder certaines questions fondamentales ayant trait à la philosophie, à la politique, à la psychanalyse, à la sexualité.

ENTRETIEN AVEC SHMUEL TRIGANO SUR LE RÔLE DES INTELLECTUELS

Préparé et réalisé par **Jean-Claude Poizat**

Vrin | « *Le Philosophoire* »

2014/2 n° 42 | pages 93 à 133

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-93.htm>

!Pour citer cet article :

Préparé et réalisé par Jean-Claude Poizat, « Entretien avec Shmuel Trigano sur le rôle des intellectuels », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 93-133.

DOI 10.3917/phoir.042.0093

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Hors thème

Entretien avec Shmuel Trigano sur le rôle des intellectuels

Préparé et réalisé par Jean-Claude Poizat

Shmuel Trigano est professeur de sociologie à l'Université de Paris X-Nanterre, président de l'Observatoire du monde juif, directeur de la revue *Pardès* (éd. In-Press) et de *Controverses* (éd. de l'Éclat – a cessé de paraître avec son n°18, en 2011). Il est l'auteur de nombreux ouvrages consacrés notamment au judaïsme et à son inscription dans le monde social et politique contemporain, et plus particulièrement en France, dont les plus récents sont : *Le judaïsme et l'esprit du monde* (Paris, Grasset, 2011), *La nouvelle idéologie dominante. Le postmodernisme* (Paris, Hermann-Philosophie, 2012. Prix des Impertinents du *Figaro*, 2012), *Politique du peuple juif. Les Juifs, Israël et le monde* (Paris, François Bourin, 2013).

Cet entretien, réalisé le 3 juillet 2007¹, s'inscrit dans le cadre d'une recherche doctorale en sciences politiques – Thèse soutenue par Jean-Claude Poizat en 2011, sous le titre : *Les intellectuels juifs français contemporains*². Parmi les autres entretiens nourrissant cette recherche, la revue a publié ceux de Daniel Sibony (*Le Philosophoire*, 31, 2009) et de Daniel Bensaïd (*Le Philosophoire*, 37, 2012).

Jean-Claude Poizat : M. Trigano bonjour. L'entretien d'aujourd'hui portera principalement sur trois points : 1) les intellectuels

1. Voir « Post-scriptum » rédigé par Shmuel Trigano, en septembre 2014, à la fin de l'entretien.

2. Thèse remaniée et publiée sous le titre *Intellectuels et juifs en France aujourd'hui* (Lormont, Le Bord de l'eau, 2014).

et le débat public ; 2) la république et les valeurs républicaines ; 3) le judaïsme et la condition juive dans le monde contemporain. Ajoutons que l'ensemble de ces questions s'inscrit dans un même cadre, à savoir le cadre français contemporain, et qu'il s'agit donc au fond de nous demander : qu'en est-il de ces trois questions en France aujourd'hui – et inversement qu'est-ce que la réflexion sur ces questions nous apprend sur l'état de la France d'aujourd'hui ?

Si nous avons souhaité vous rencontrer, c'est précisément parce que vous abordez vous-même ces questions en les reliant à une réflexion d'ensemble sur l'état de la France contemporaine. L'originalité de votre pensée consiste en effet à ne pas séparer des questions qui sont habituellement traitées de façon distincte. Ainsi vous montrez que la crise des valeurs républicaines – et plus largement de la pensée politique moderne – n'est pas sans lien avec une certaine crise du judaïsme contemporain. En ce sens, vos parutions récentes (et moins récentes), vos nombreux ouvrages et articles, ou encore les revues dont vous assurez la publication (*Pardès* et *Controverses*) – bref l'ensemble de votre travail –, tout cela a largement nourri notre propre recherche.

S'il est important de garder à l'esprit la cohérence d'ensemble d'une pensée reliant ensemble des questions apparemment sans lien direct les unes avec les autres, nous devons cependant, pour les besoins de l'entretien, sérier les problèmes et traiter successivement les différentes questions.

Commençons donc, si vous le voulez bien, par une première question sur les intellectuels. Il s'agit d'une question de philosophe, une question définitionnelle : êtes-vous un intellectuel, acceptez-vous de vous définir comme tel ? Rappelons que vous êtes universitaire, professeur de sociologie à Paris X-Nanterre, que vous avez publié un grand nombre d'articles et d'ouvrages sur les questions qui nous intéressent aujourd'hui, que vous prenez part au débat public, au débat d'idées en France, par le biais des revues dont vous vous occupez, ou bien encore au travers de votre activité à la tête de l'Observatoire du monde juif. Vous avez donc, semble-t-il, tous les attributs de l'intellectuel au sens classique de ce terme. D'un autre côté, à vous lire, il semble que vous ne vous inscriviez pas dans une simple continuité par rapport au modèle de l'intellectuel classique « à la française ». Qu'en est-il exactement ?

Sshmuel Trigano : Je dois reconnaître que, sur le plan social, institutionnel, et même au regard extérieur, je suis un intellectuel puisque je cumule toutes sortes de fonctions significatives dans l'enseignement, l'édition, la publication, etc. Mais, plus profondément, et je ne le dis pas par coquetterie, je ne me vois pas sous ce jour-là. La pensée fut pour moi une aventure existentielle. Je n'ai pas « fait mes classes » dans le sens où on l'entend habituellement en France. Il est vrai que j'ai fait des humanités, du latin, du grec, de la philosophie, que j'ai terminé mon bac au lycée Buffon à Paris ... Tout ça ouvre à une certaine perspective. Mais je n'ai pas poursuivi d'études de philosophie par la suite, ni un cursus académique en études juives et pas exactement en sociologie – une discipline que j'enseigne pourtant aujourd'hui. Par contre je me suis totalement dévoué à une quête intellectuelle, et c'est elle qui fut l'axe de ma formation dans toutes les disciplines énumérées, auxquelles il faut ajouter l'histoire.

En 1969, je me suis retrouvé en Israël, à l'Université hébraïque de Jérusalem, où j'ai fait des études de science politique et de relations internationales, mais aussi de « philosophie juive et cabbale » : ce choix éclectique répondait à mon souci essentiel, alors : comprendre ce qu'est un État juif. J'ai très vite déchanté en découvrant que je n'entendrais parler de cette question ni en science politique ni en philosophie juive. J'ai découvert un univers académique extraordinairement sélectif qui opérait une séparation hermétique entre ces deux domaines d'étude, la science politique et la condition juive, mais aussi la philosophie et la judéité, et, plus profondément, entre l'universel et le judaïque. J'ai donc abandonné la philosophie juive ainsi conçue, après avoir néanmoins acquis les fondements techniques de son abord. Mais j'ai par là même pris conscience que mon projet n'était pas d'accumuler du savoir mais de « chercher la vérité ». Par passivité, j'ai tout de même continué d'étudier la science politique et les relations internationales. Cela fait qu'aujourd'hui j'enseigne la sociologie politique – puisque l'enseignement israélien était un enseignement anglo-saxon, c'est-à-dire davantage tourné vers une approche sociologique. Je me suis ainsi trouvé engagé sur une voie plutôt erratique qui fut la source de beaucoup de difficultés ultérieures, en tout cas en France, car lorsqu'on suit un tel parcours on se retrouve en dehors de tout cadre, de toute socialité, de tout milieu professionnel. Après 18 livres sur des thèmes concernant la chose juive, je réussis ainsi le prodige de ne pas être suffisamment recensé dans les études juives ainsi qu'en sciences sociales. Ceci

vous explique pourquoi je me vis davantage comme un aventurier de la pensée et non comme un intellectuel institué.

Ce profil intellectuel traduit en fait une expérience personnelle qui fut très tôt marquée par un événement très fort, celui du déracinement algérien, en 1962. Cette expérience eut sur ma vie ultérieure une profonde répercussion. J'avais 14 ans. J'ai vu un univers entier s'effondrer puis disparaître, pour me retrouver projeté dans un milieu radicalement autre. J'ai eu par bonheur la chance de mûrir ultérieurement cette épreuve philosophiquement et spirituellement et non pas psychiquement. Il y avait de quoi « péter les plombs » : quand vous devez partir en deux jours, fermer votre porte en emportant deux valises pour tout bien, tout ça dans la précipitation pour éviter d'être tué, puis attendre quarante huit heures sur un aéroport militaire avant de pouvoir vous enfuir n'importe où, croyez-moi c'est une expérience qui marque pour toujours.

Une fois en France, j'ai d'abord été attiré par Camus, la mémoire nostalgique lumineuse et tragique de la Méditerranée. Ma quête intellectuelle et spirituelle date de cette époque. J'ai commencé à écrire vers l'âge de 16 ans. Par un concours de circonstances que je tiens pour providentiel, j'ai découvert alors le judaïsme comme voie spirituelle. J'ai cherché à savoir où se passait la vie juive. Cela nous a pris quelques temps, de déménagements en déménagements, avant de nous rendre compte qu'il y avait une communauté juive en France. À ce moment-là – nous étions bien avant la guerre des Six jours – j'ai pris conscience de l'existence de l'État d'Israël. Nous avions un membre de notre famille qui était parti dès 1948 s'installer dans un kibboutz, rejoint par ses parents avant la débâcle algérienne. Je suis parti en Israël en 1966 faire un séjour dans ce *kibboutz* : ce fut un émerveillement.

La question de savoir ce qu'était le retour des Juifs dans l'histoire s'est évidemment posée à moi. Comment le penser ? Comment penser ce phénomène tout à fait nouveau qu'est l'institution d'un État, cette confrontation du judaïsme avec le politique, cette fois intériorisé ? J'ai conçu le projet de retourner en Israël, là où, me semblait battre le cœur vibrant de l'aventure juive. Après avoir passé mon bac et fait une année d'études universitaires, je suis donc parti. Je m'engageais alors sans le savoir encore dans une deuxième expérience fondatrice (après le déracinement) : celle du retour. Elle me réservait pourtant un ébranlement inattendu. Dans le retour, je découvrais la persistance de l'ab-

sence. Les Juifs étaient certes sur la scène, mais tout se passait comme s'ils étaient en quelque sorte absents à eux-mêmes en tant que *Juifs*. Mon cheminement s'inscrivit dès lors dans la dialectique de l'exil et du retour. Je me retrouvais en quête du retour. Je me rendais compte que le retour ne pouvait pas être un retour à l'origine, à un état antérieur, tout en étant "retour". Mon premier livre, *Le récit de la disparue, essai sur l'identité juive* est le maître-livre de cette expérience. Il est inséparable du deuxième livre, *La Nouvelle question juive, l'avenir d'un espoir*.

J.-C. P. : Vous venez d'évoquer à l'instant Albert Camus. Ce modèle de l'intellectuel classique, « à la française », vous a donc tenté un moment, mais vous avez ensuite opté pour une autre voie...

S. T. : J'ai voulu illustrer dans l'ordre de la pensée l'actualité de l'aventure juive tout en sachant que cette entreprise exigeait un immense effort dans tous les domaines. Il fallait retrouver ce qui avait toujours du sens face à la résurgence d'un Israël souverain, ce que 25 siècles d'exil avaient obscurci. Il n'y avait aucune réponse toute faite. Le titre de mon premier livre *Le récit de la disparue* laisse entendre qu'il s'agit de renouer avec une origine effacée. Le deuxième livre *La nouvelle question juive* promettait tout un programme. J'ai choisi en effet de me confronter intellectuellement à tous les grands problèmes qui agitaient la condition juive, justement pour témoigner de cette actualité. En ce sens, une démarche au départ métaphysique et spirituelle se mesurait à l'actuel. De ce point de vue, oui, mon profil est bien celui d'un intellectuel classique, confrontant la longue durée de la pensée à l'intempestif de l'actuel, à travers l'intervention dans la Cité. Le troisième livre était paradigmatique de ce point de vue : dans *La République et les Juifs après Copernic* (Les Presses d'Aujourd'hui, 1982), j'entamais un travail de longue haleine pour comprendre le rapport du singulier et de l'universel dans la politique démocratique à travers l'expérience des Juifs. La France était un lieu privilégié pour ce faire par son centralisme étatique. La question de l'universel ne se pose que dans des situations où l'État est puissant.

J.-C. P. : Pourriez-vous nous parler d'un autre intellectuel, contemporain de Camus, qui est assez présent, tout du moins en filigrane, dans votre livre *La nouvelle question juive*³, à savoir Jean-Paul Sartre ?

3. Paris, Gallimard, 1979 (réédition « Folio-Essais », 2002).

S. T. : *Les réflexions sur la question juive*, tout comme *Fin du peuple juif?* de Georges Friedman m'avaient beaucoup impressionné dans la mesure où ils tablaient sur l'inexistence essentielle ou l'évanescence à venir de la judéité. J'avais reçu cette perspective comme un défi qu'il fallait relever. C'est plus tard, à l'occasion de l'écriture de *L'idéal démocratique à l'épreuve de la Shoah*⁴, que j'ai relu *Les réflexions sur la question juive* d'une façon totalement différente et plus mûre en y découvrant que si Sartre s'était trompé sur l'essence des choses, il avait extraordinairement bien compris le système de discrimination qui fait des Juifs des parias, même honorés et encensés. Un chapitre entier y est consacré aux analyses sartriennes – mises en parallèle avec le fameux ouvrage de Hannah Arendt *De l'antisémitisme*⁵. Ce livre, *L'idéal démocratique...* est en fait l'aboutissement théorique de toutes sortes de travaux sur la République, les Juifs et la modernité.

Permettez-moi de revenir sur le récit que j'ai esquissé à l'instant pour expliquer comment j'y arrive. La découverte – intuitive au départ – de cette absence des Juifs à eux-mêmes dans la modernité, m'a conduit à me poser la question de ses origines. Ce fut la raison d'une longue enquête sur la signification de la modernité juive – et donc aussi, par nécessité, de la modernité politique. Ma thèse, *La demeure oubliée*⁶, *genèse religieuse du politique*, en sera un aboutissement. J'y tentais de comprendre l'énigme que représente la modernité juive : à savoir une apparition des Juifs sur la scène de l'histoire européenne (l'émancipation) allant de pair avec leur exclusion symbolique et leur disparition en tant que subjectivité historique spécifique. À ce moment-là, j'étais au tout début d'une sorte de corps à corps avec la question de savoir ce qu'est la modernité juive. L'enjeu était de montrer qu'elle n'est pas une pure imitation de la modernité européenne, ou des Lumières, mais a été longuement préparée par toute une évolution repérable à travers la philosophie juive, de Maimonide à Spinoza pour ne citer que ces deux penseurs. J'ai abordé ces textes de façon anthropologique, à la manière de Louis Dumont dans *Homo Aequalis*. Mon projet visait à identifier et construire la logique interne de la disparition des Juifs dans leur propre histoire. Je forgeais deux concepts pour ce faire : l'histoire grecque du Juif et l'histoire juive du Grec. Le problème était de comprendre

4. Paris, O. Jacob, 1999.

5. Première partie de son ouvrage *Les Origines du totalitarisme*, 1951.

6. Lieu commun, 1984 (réédition « TEL », Paris, Gallimard, 1985).

comment une logique d'externalisation, rendant les Juifs extérieurs à eux mêmes, avait pu naître au sein de la logique interne de l'histoire juive. C'est par ce biais de cette thèse que je suis rentré dans le circuit universitaire, en sociologie, sous la direction d'Annie Kriegel.

J.-C. P. : Vous venez d'évoquer à l'instant les analyses de Hannah Arendt dans *De l'antisémitisme*, en les opposant aux célèbres *Réflexions sur la question juive*⁷ de Sartre. Est-ce à dire qu'en ce qui concerne l'analyse de la condition juive moderne et contemporaine, vous seriez plus proche d'Arendt que de Sartre ?

S. T. : Je dois reconnaître que j'ai mésestimé les analyses de Sartre dans ses *Réflexions sur la question juive* quand j'ai lu ce livre pour la première fois. J'ai même écrit un petit texte à ce sujet, lors de son décès, pour le *Nouvel Observateur*. En reprenant toute mon analyse de la modernité juive et du destin juif dans la République, à l'occasion de l'écriture de *L'idéal démocratique*, j'ai redécouvert l'intérêt des analyses sartriennes. Sartre y va fort en affirmant que le Juif a deux ennemis : l'antisémite et le démocrate. Le démocrate veut éliminer le Juif dans l'homme, tandis que l'antisémite entreprend d'éliminer l'homme dans le Juif. Là où Sartre est défaillant sur le plan historique de la reconnaissance de l'existence d'un peuple juif, les analyses d'Arendt sont extraordinaires. Dans *De l'antisémitisme* (en général on néglige ce livre, premier tome du triptyque des *Origines du totalitarisme*, alors que c'est le fondement de toute son analyse !) Arendt a une analyse saisissante du destin des Juifs comme *peuple* au sein de la modernité européenne. Elle y montre notamment comment ce peuple a pu survivre à l'époque contemporaine, sans l'aide de structures institutionnelles, par les services qu'il a rendu au système des États-nations européens, et comment, lorsque ces États-nations se sont déclarés la guerre totale en 1914, le destin des Juifs comme peuple a été en fait *scellé* – voué à la destruction ou à la disparition. Arendt bien entendu n'a pas une cervelle philosophique comme Sartre. Elle ne voit pas des aspects que Sartre voit très bien quant à lui. On voit à l'œuvre, dans cette comparaison, toute l'opposition qu'il y a entre l'esprit anglo-saxon et l'esprit français. J'y vois, pour ma part, deux approches complémentaires qui permettent de mieux appréhender le destin juif dans la modernité.

7. Paris, Gallimard, 1946.

J.-C. P. : Poursuivons encore un peu, si vous le voulez bien, avec cette question de l'intellectuel – ou des intellectuels –, de leur place et de leur rôle, notamment en France. Vous venez d'évoquer Arendt, qui représente un type d'intellectuel plutôt « anglo-saxon », pour la comparer avec Sartre, l'intellectuel « à la française ». À propos d'Arendt, on pourrait dire qu'elle est sortie du purgatoire, en quelque sorte, et qu'elle est revenue récemment sur le devant de la scène intellectuelle française, puisqu'elle fait l'objet depuis quelques années de nombreuses études. D'ailleurs, à l'inverse, Sartre semble aujourd'hui en retrait ou en recul dans les études françaises. Qu'est-ce que cela traduit de l'évolution du paysage intellectuel en France selon vous ?

S. T. : À l'évidence, on constate un déclin de la figure de l'intellectuel. J'ai connu les années 1970 et 1980, et j'ai donc suivi toute cette évolution. Aujourd'hui la pensée spéculative ne me semble plus portée par la société. Il y a de moins en moins de cadres sociaux, politiques, institutionnels, voire éditoriaux à cet effet. Loin de moi le projet de dire du mal du modèle anglo-saxon car il y a aux États-Unis un sérieux, un encyclopédisme extrêmement solide – ce qui n'est pas toujours le cas en France –, mais les livres anglo-saxons sont tous faits sur le même modèle : vous avez une thèse, une idée centrale, argumentée par des références à toute une série d'auteurs. Il n'y a là aucune expérience véritable de la pensée, j'entends une pensée qui se reposerait sur elle-même, dans son propre effort créatif et inventif. Cela me semble avoir été une spécificité typiquement française. Pour avoir vécu en Israël et connu les États-Unis, je me suis rendu compte que cette pratique de la pensée n'est acclimatée ni dans l'univers hébraïque, ni dans l'univers anglo-saxon. Peut-être l'Allemagne a-t-elle connu à une certaine époque cette dimension spéculative et abstraite qui caractérise la véritable pensée ? Je ne sais pas si cette pratique de la pensée existe en-dehors de ces deux univers, la France et l'Allemagne, mais ce que je peux dire, en tout cas, c'est qu'elle a de moins en moins de place dans le monde d'aujourd'hui. Mais il y a bien d'autres problèmes culturels qui se posent. J'observe un grand fossé entre ma génération et celle des étudiants que je côtoie à l'université. Je me demande parfois, par exemple, s'ils comprennent mon français, peut-être trop compliqué avec des subordonnées, des incises, une syntaxe complexe. Les étudiants contemporains n'ont pas les lectures que nous avons eues, ils ne parlent pas la même langue, ils n'ont pas été marqués par l'apprentissage du latin et du grec, l'exercice de la version et du thème qui a donné à notre français une structure

sophistiquée. Cette complexité n'est tout simplement plus possible du fait de l'évolution de la société, des médias, des nouvelles technologies etc. En enseignant, j'ai donc le sentiment que la langue elle-même n'est plus portée par son milieu. L'état de la langue reflète un état de la société où elle est parlée. Pour toutes ces raisons qui concernent à la fois le fond et la forme, la pensée spéculative a de moins en moins de place.

Au milieu des années 1990 j'ai songé à quitter la France... Mon travail ne me semblait plus porté par le milieu. Dans ces années-là, avec la question du communautarisme, il s'est produit une sorte de classement des gens – jamais reconnu comme tel, bien sûr. Etiez-vous juif? On vous mettait dans la case communautaire et on ne vous sortait que lorsqu'on avait besoin de votre prestation *en tant que* Juif. Le modèle journalistique de l'expert est ici aussi à l'œuvre. Les intellectuels sont assignés à une adresse dont ils deviennent prisonniers. C'est sur la base d'un malentendu total que les médias vous classent sans avoir rien lu de vous.

On étouffe dans une telle atmosphère qui est encore en 2008 la nôtre. C'est une rupture totale avec ce qui s'était passé dans les années 1970 – et même auparavant, dans les années 1980 – où il y avait, malgré toutes les ambivalences, un certain miroitement de l'universel. On pouvait encore transcender les cloisonnements ou se situer à l'articulation de plusieurs sphères. Cela n'était déjà plus possible dans les années 1990. Ce fut l'époque du triomphe des historiens comme experts de la mémoire politique. Un expert, c'est quelqu'un qu'on sort de sa boîte de temps en temps pour le faire parler à propos d'une question sur laquelle le journaliste est encore plus incompetent que d'habitude, mais c'est quelqu'un qui n'a le droit de parler que sur cette question-là et malheur à lui s'il a un jour parlé ou écrit à ce propos : cela lui restera collé à la peau pour toujours, catalogué pour l'éternité, définitivement enchaîné à cette unique question. Les intellectuels trop marqués « juifs », devenaient ainsi irrésistiblement « communautaires », pour ne pas dire « communautaristes », c'est à dire exclus. À l'époque, certains sentirent le besoin – la nécessité parfois – de prendre du recul envers la « communauté », voire de tirer à boulets rouges sur elle – ce fut le cas du Finkielkraut du début des années 1990, lors de l'affaire du voile – peut-être afin de rester dans l'aire du débat et garder leur qualité d'intellectuels (aux yeux des journalistes). Je crois qu'il s'est produit alors

un tournant très important qui a vu se briser cette sphère privilégiée qu'avait pu être la vie intellectuelle en France dans les années 1960 (tout du moins après 1968, parce qu'avant c'était plutôt étouffant) et 1970. Avec tous leurs excès, ces années avaient été des années d'ouverture, de largesse d'esprit dirais-je même. Et c'est là où, comme on dit, je me suis senti « autorisé » à parler, c'est là que j'ai commencé à écrire. Si je jette un regard rétrospectif, je dois dire que je n'ai pu faire ce cheminement qu'en France et que je n'aurais pas pu le faire ailleurs – et certainement pas en Israël où le cloisonnement idéologique était extrêmement strict et la pensée instituée et politisée. Mais cette période-là, en France, semble n'avoir été qu'une parenthèse, au point que je me sente souvent devenu un “dinosauré” ...

Ce qui a causé ce grand changement, c'est l'arrivée de la gauche au pouvoir. Pourquoi ? Non pas parce que c'était la gauche. Mais parce qu'elle avait incarné l'espoir en étant écartée du pouvoir pendant longtemps. Comme elle a déçu tout le monde l'obtenant, quelque chose s'est effondré à ce moment-là, peut-être l'espoir en politique. La gauche avait reçu une sorte de primauté morale. La gauche c'était la culture, l'intelligence ... Je dois dire que je me sentais de gauche ! Même en ce qui concerne le problème israélo-palestinien, j'ai participé à l'un des premiers colloques israélo-palestiniens dans ces années-là. J'avais aussi participé au numéro des *Temps Modernes* sur « La paix maintenant ». Aujourd'hui j'ai un regret rétrospectif d'avoir trempé dans tout ça : je trouve que j'ai été très naïf ! Si un jour j'ai écrit *La République et les Juifs*⁸, c'est parce que là aussi j'avais pensé que la gauche allait changer quelque chose en France, qu'il y aurait beaucoup plus de liberté. C'était un livre très audacieux. Or la faillite de l'espérance a fait que les choses se sont figées, durcies.

J.-C. P. : Parlons maintenant si vous le voulez bien des intellectuels juifs aujourd'hui en France. Il semble que les intellectuels juifs français soient devenus plus visibles aujourd'hui dans l'espace public, précisément *en tant que juifs*. On leur reproche quelquefois d'être devenus des porte-parole communautaires, c'est-à-dire d'avoir failli à la mission universelle de l'intellectuel – ce serait de leur part une sorte de nouvelle « trahison des clercs » en quelque sorte. Vous-même vous vous êtes exprimé sur le sujet dans le *Bulletin de l'observatoire du monde juif*⁹, en

8. Les Presses d'aujourd'hui, 1982.

9. Voir en particulier le n°10/11 du mois de mai 2004.

montrant comment ces intellectuels ont été amenés à « sortir du bois » si l'on peut dire, à sortir de leur réserve et à prendre la parole, non pas avec la volonté de renier leur rôle d'intellectuels, mais au contraire avec la volonté de jouer à plein ce rôle, pour faire de la question du « nouvel antisémitisme » surgi au début des années 2000 – puisque c'est de cela qu'il s'agit alors – une question qui interpelle la société française *dans son ensemble*, une question qui transcende justement le cadre communautaire. Pourriez-vous revenir sur cette histoire récente et sur le glissement qui s'est opéré concernant la place et le rôle des intellectuels juifs français dans l'espace public ?

S. T. : Tout d'abord l'expression « intellectuel juif » est problématique. Il y a certes des intellectuels juifs, mais il y a aussi des intellectuels *d'origine juive* – ces derniers se déniaient en effet eux-mêmes comme Juifs, et ils déniaient tout rapport à la fois avec une communauté juive et avec la spiritualité juive (ou le judaïsme). L'« intellectuel juif » c'est une invention de l'après-guerre en France. C'est une question que j'ai abordée dans un numéro de la revue *Pardès* consacré à « l'École de pensée juive de Paris »¹⁰. Après la Seconde Guerre mondiale, une nouvelle forme d'identité s'est construite en France. La Shoa ou Vichy ont représenté un tremblement de terre pour la conscience des Juifs émancipés auxquels elle a renvoyé en pleine figure la dimension collective refoulée ou déniée de l'existence juive, qui n'avait pas été reconnue par la culture politique par la Révolution.

Dans *La République et les Juifs*, j'avais montré la tension inhérente à l'émancipation, entre d'une part la reconnaissance du Juif comme individu abstrait, comme être humain, et d'autre part sa mise à l'écart *comme Juif*, c'est-à-dire comme appartenant à la fois à une collectivité historique et à une culture. La Deuxième Guerre mondiale avait démontré par la tragédie la pertinence et la crédibilité de ce destin juif, à tel point qu'il ne pouvait plus être ignoré au sortir de la guerre. C'est alors que s'est constituée une « communauté » juive comme il n'y en avait jamais eu en France auparavant. Le Consistoire n'était pas une communauté. La naissance de cette communauté traduit la volonté de réassumer le destin collectif, ré-apparu de façon manifeste, mais de le réassumer au sein même de la cité. L'une des expériences les plus fortes

10. N°23, 1997 (publication des actes du colloque du Collège des Études Juives de l'Alliance Israélite Universelle, organisé à Paris en mars 1996 par Shmuël Trigano et Léon Askénazi).

de cette époque a été la naissance d'une nouvelle pensée judéo-française, sous l'impulsion de penseurs comme Emmanuel Levinas, André Neher, Léon Askénazi, Éliane Amado Lévy-Valensi. Cette impulsion intellectuelle originale s'est prolongée notamment à travers les « colloques des intellectuels juifs de France » dès la fin des années 1950, ou la création de l'École d'Orsay, qui est devenue une école de cadres pour la communauté juive (bâtie sur le modèle de l'École d'Uriage), au lendemain de la guerre. Cette entreprise intellectuelle et sociale a produit un nouveau discours qui ambitionnait de se placer sur le terrain de l'universel, tout en restant ancré dans la spiritualité et la culture juives. C'est à cette occasion qu'est apparu un nouveau type d'intellectuel, « l'intellectuel juif » précisément, lequel est un individu qui, par sa formation, chevauche les sciences académiques modernes et contemporaines et la pensée traditionnelle du judaïsme, qui est donc à l'aise dans les deux domaines, les confronte, se tient à leur carrefour, exprime les vérités juives dans un langage contemporain, dans le débat avec Hegel ou tels et tels autres penseurs de la tradition occidentale. C'était ça l'École de pensée juive de Paris.

Pour toute une série de raisons, cette école s'estompe au cours des années 1980. La majeure partie de ses initiateurs part en Israël (en fait dès le lendemain de la guerre des Six-Jours, tels André Neher ou Léon Askénazi), et il ne reste quasiment plus que Levinas. C'est l'époque où une nouvelle pensée investit l'espace public en France, la « nouvelle philosophie ». Une pensée qui a donné naissance à la pensée qualifiée aujourd'hui de « droit de l'homme » se fait jour alors, articulée d'ailleurs à l'époque à la question juive. On entre dans une nouvelle ère de la pensée juive et de la vie intellectuelle françaises. Certes, cette nouvelle ère n'est pas sans liens avec la période précédente, mais ces liens sont souvent ignorés des acteurs eux-mêmes. André Glucksmann ou Bernard-Henri Lévy ne sont pas des « intellectuels juifs » dans le sens de l'École de pensée juive de Paris. Ce sont des intellectuels d'origine juive. Eux-mêmes avouent d'ailleurs volontiers qu'ils n'y connaissent rien, sauf exception (certes on pourrait évoquer le fameux *Testament de Dieu* écrit par B-H. Lévy¹¹ mais ce livre reste marginal dans son œuvre). Il se produit au même moment un phénomène de retour aux sources, lequel ne se fait plus sous le signe de l'École de Paris, mais sous le signe, disons pour aller vite, de l'ultra-orthodoxie

11. Publié chez Grasset en 1979.

juive. Au même moment, en Israël, une très forte polarisation entre laïcs et religieux se met en place qui finit par gagner la judaïcité française. Une scission très nette se produit alors entre une intelligentsia “d’origine juive”, laïque (ou laïciste), et un monde orthodoxe où il y a de moins en moins d’intellectuels, suspectés de « libéralisme ». De ce fait, une grande partie de l’opinion juive éclairée, qui auparavant peuplait les colloques d’intellectuels, commence à désertir le domaine de la pensée juive. L’intellectuel juif perd de ce fait son champ d’exercice, au carrefour. Les quelques penseurs qui survivent auront du mal à résister à la médiatisation de la « nouvelle philosophie » qui reprendra certains thèmes de l’École de Paris mais déduction faite de leur lien avec la chose juive. Ils seront mis hors jeu, dans les années qui suivent, en se voyant enfermés dans la case « communauté » et « communautariste ». Ce qui était la voie d’accès à l’universel devenait un enfermement dans le particularisme, par la force des choses, dans la configuration idéologique globale.

J.-C. P. : Comment interprétez vous le fait que Bernard-Henri Lévy, avec d’autres intellectuels « d’origine juive », pour reprendre votre expression, ait rallié récemment le Centre d’Etudes Lévinassiennes ?

S. T. : Cela, c’est encore une autre histoire ! Il me faut revenir en arrière et vous parler de ma rencontre avec l’autre Lévy, Benny Lévy car Bernard-Henri Lévy et Alain Finkielkraut reviennent au judaïsme par Benny Lévy. À la fin des années 1970, je dirigeais un numéro spécial des *Temps Modernes* sur *Le Second Israël*, et à cette occasion j’ai rencontré, dans les parages de la revue, Benny Lévy. Il avait lu mon premier livre, et m’a demandé de lui donner un cours sur le judaïsme et la langue hébraïque. Le cours réunissait aussi quelques membres de l’ancienne Gauche Prolétarienne et Arlette Elkaïm-Sartre, la fille adoptive de Sartre. Il se poursuivit durant deux années. J’enseignais l’hébreu et le commentaire du texte biblique. Ce furent des années passionnantes. Benny Lévy y mit fin de façon autoritaire, sous deux prétextes : il me trouvait trop « cachère » (ça nuisait, disait-il, à la sociabilité) et trop « sioniste » (me citant à ce propos le *Discours à la nation allemande* de Fichte). L’ironie de l’histoire a voulu que non seulement il soit parti en Israël (sans être “sioniste”), mais qu’il y soit devenu ultra-orthodoxe (à tel point qu’il n’aurait jamais plus mangé chez moi !). Plus étonnant encore, Bernard-Henri Lévy et Alain Finkielkraut ont pu se retrouver dans cette chapelle-là, alors qu’elle leur est radicalement étrangère.

Comment ont-ils pu s'identifier à la vision de Benny Lévy, alors que tout ce qu'ils sont, tout ce qu'ils pensent, tout ce qu'ils écrivent est si contradictoire ? C'est un phénomène très étrange. Je pense pour ma part que le charisme de Benny Lévy y fut pour beaucoup de même que le réseau des anciens de la Gauche prolétarienne dans l'édition et les médias. Il y aussi un fait psychologique : les Juifs les plus éloignés du judaïsme sont attirés comme par compensation par ceux qui leur sont les plus lointains, les ultra-orthodoxes. Une des plus grandes stupéfactions fut de voir comment lors du décès de Benny Lévy, tous deux entamèrent, sur les ondes communautaires, un processus de quasi béatification, à l'égal d'un saint rabbi...

J.-C. P. : En résumé, l'espace intermédiaire occupé pendant environ quatre décennies (en gros du lendemain de la guerre jusqu'au milieu des années 1980) par les intellectuels juifs français, avec à leur tête Lévinas, se serait effacé. Il aurait en quelque sorte disparu sous l'effet du glissement de deux plaques tectoniques qui l'auraient recouvert, à savoir l'ultra-orthodoxie juive d'un côté, et la « nouvelle philosophie » de l'autre ?

S. T. : Pas seulement. Je pense que la « nouvelle philosophie » comme le « droits-de-l'homme » furent des chirurgiens indirects et non maîtrisés de l'École de pensée juive de Paris, avec cette réserve que « l'intellectuel juif » tel que je l'ai défini n'y était plus d'actualité. La posture esthétique fut gardée, déduction faite du contenu. Benny Lévy qui représente un autre courant de ce point de vue-là ne s'inscrit déjà carrément plus dans l'esprit de cette École qui visait au retour de la judéité dans la modernité. Sa présence médiatique relayée ou non par d'autres intellectuels constitue un symptôme d'une nouvelle configuration sociale et idéologique. Tenant du judaïsme le plus rétrograde il est néanmoins promu et répercuté par les médias français aujourd'hui, ceux-là même qui assignent « l'intellectuel juif » – qui a le plus d'accointances avec la modernité tout en y faisant entendre le sujet philosophique juif – à la case communautaire-«communautariste» (l'injure suprême pour l'intelligentsia française), au prix d'une méprise fondamentale. L'universel tel que l'École de Paris l'a pensé est devenu un stigmatisme communautariste dans le regard de la pensée unique... C'est la preuve objective de ce que le projet intellectuel de cette École n'est plus possible aujourd'hui. J'évoque ce modèle, ce projet en tant que méthode intellectuelle. Je ne peux pas dire pour autant que j'assume

totalement son horizon idéologique. Quand j'ai commencé à écrire je me sentais plutôt en rupture de ban avec lui. Je le trouvais trop idéaliste. Si je me suis orienté vers la sociologie de la politique et de la religion, c'est peut être aussi par réaction contre son côté exclusivement métaphysique qui se fermait à toute pensée critique (si j'excepte parmi ses acteurs Éliane Amado Lévy Valensi). Je n'ai jamais pensé qu'on pouvait reprendre des livres abandonnés depuis des siècles et se mettre à les lire comme si rien ne s'était passé entre temps. Il y a un travail de clarification à faire. Or ce travail n'a pas été fait par l'École de Paris, et avant tout par Lévinas. Le profil de Benny Lévy était, quant à lui, à l'opposé. Le rapport à l'historico-politique fut la défaillance fondamentale de la pensée juive française d'après guerre et pourtant elle en est née. Sa force, par contre, fut d'avoir tenté de la transcender par le haut, par la métaphysique.

J.-C. P. : Une question assez simple et directe : est-ce que vous acceptez de vous qualifier comme « intellectuel juif français » ?

S. T. : Je suis tenté de vous répondre spontanément « oui », tout en trouvant votre question bizarre et inquiétante parce qu'elle est posée à quelqu'un qui a écrit 18 livres et qui donc vit intimement en compagnie de la langue française, sans compter que ses ascendants sont français depuis 1870. Sociologiquement, la question est néanmoins significative d'une évolution des esprits. Cela recoupe ce que je viens de vous dire à propos de la mise en quarantaine d'une partie des intellectuels juifs depuis la fin des années 1990, pour cause de « communautarisme ». De ce point de vue – là, c'est à moi de me demander si je suis toujours considéré comme un intellectuel français par l'environnement. Malgré de nombreuses publications, toutes sur des sujets d'actualité, je subis depuis ces années une exclusion très réelle de la part des revues intellectuelles, de la presse, des médias, des institutions intellectuelles, du débat intellectuel distingué. C'est une expérience étrange et éprouvante, qui pour moi est le baromètre d'une montée d'antisémitisme, pour l'instant distingué et silencieux, frappant ceux qui sont trop impliqués dans ces questions et qui consiste à les mettre à l'écart, en faisant le silence sur eux. Ce qui se profile de l'ordre politique en gestation est de ce point de vue terrifiant car l'exclusion idéologique gagnera tout le monde. Ce qui s'est passé au début des années 2000, quand médias, gouvernements, institutions juives ont fait le silence sur les 450 agressions frappant les Juifs, sans leur porter secours, fut un traumatisme éprouvant. C'est la

raison pour laquelle j'ai fondé à cette occasion l'Observatoire du monde juif dont l'objectif premier était de rendre publique la liste des agressions antisémites afin d'en prouver la réalité. Alors, les Juifs se sont demandés si l'État et la société civile ne les avaient pas abandonnés et si leur citoyenneté n'était plus qu'un chiffon de papier, ce qu'ils avaient déjà expérimenté sous Vichy. Pour avoir la paix avec les musulmans, on sacrifiait les Juifs. Ceci vous explique pourquoi plusieurs milliers de Juifs ont quitté la France depuis ces années là. J'ai cru alors en l'opinion publique et en l'efficacité de la démonstration et du discours intellectuel. Aujourd'hui, je sais que cette efficacité se mesure en termes d'années, peut-être après que les événements qu'elle cherchait à éviter se seront produits inéluctablement. La scène publique étouffe notre voix et la conscience collective est de toutes les façons en proie à des croyances que la rendent aveugle à tout ce qui lui est extérieur.

J.-C. P. : Mais est-ce que cela signifie que vous vous inscrivez dans une filiation avec ce projet humaniste de l'École de pensée juive de Paris dont vous venez de nous parler ?

S. T. : Oui, sur le plan de la démarche et de la méthode, de l'articulation entre pensée juive et pensée moderne. Je dois vous avouer que quand j'ai eu le sentiment que cet univers allait disparaître, j'ai eu l'ambition de lui construire une sorte de monument. J'ai sollicité Léon Askénazi (qui allait mourir quelques mois plus tard) pour préparer le colloque de 1996 (un colloque vraiment extraordinaire par sa densité spirituelle et existentielle (les anciens d'Orsay étaient présents) dont j'ai publié les actes dans la revue *Pardès*¹²). Il fallait marquer ça d'une pierre sur le chemin pour dire : voyez, cela a eu lieu. Car tant qu'on existe, on ne sait pas qu'on existe. Et, c'est la santé morale ! C'est seulement dans la crise ou le vacillement que l'identité et l'existence deviennent conscientes. C'est au moment où ce projet culturel se dissipait qu'il devenait nécessaire de statuer à son propos. On ne connaissait pas clairement son existence dans le monde juif, ni en Israël ni aux États-Unis. Certes, Lévinas est aujourd'hui célébré dans le monde entier mais Lévinas, sans cet environnement rapproché, n'aurait pas été possible ! Sa célébrité a occulté tout le reste des intellectuels de cette mouvance. L'histoire de la réception de l'œuvre de Lévinas constitue en soi un sujet passionnant. Elle est riche de malentendus de ce point de vue. Certains

12. N°23, déjà cité.

tentent (notamment en Europe de l'Est ou aux États-Unis) d'en tirer une politique, ce qui me semble très problématique car Lévinas n'est pas la bonne adresse pour ce qui est du politique. Peut-on fonder une politique sur l'idée que l'on serait « otage de l'Autre » ? Quel démocrate peut accepter cette idée ? J'ai tenté de mettre en perspective la pensée de Lévinas par rapport à la philosophie juive (« Lévinas et le projet de la philosophie juive »¹³). Sa grande défaillance de ce point de vue, c'est qu'il néglige l'assomption du particulier, l'épreuve du particulier pour accéder à l'universel. Qu'il y ait chez lui un accès à la question du singulier, est de ce point de vue important, mais je dirais qu'il va trop vite à la solution. Lévinas ne prend pas du tout en compte la lourdeur et l'inertie du politique et de la socialité en général. Lévinas est devenu la figure de proue de toute une génération de penseurs juifs, comme s'il était le résumé de tout le judaïsme. C'est devenu le « sésame ouvre toi » de la bonne compagnie et, il faut le dire, de la pensée conventionnelle. C'est d'abord une trahison de la pensée de Lévinas (à qui on ne peut imputer l'usage social de sa pensée) mais aussi un signe inquiétant. Devant tant d'angélisme saint sulpicien autour de l'Autre, les Juifs apparaissent en retour trop vivants, trop charnels, trop décevants, presque obscènes. On s'achemine vers un Lévinas déduction faite de la judéité et des Juifs, voire contre eux...

J.-C. P. : Parlons à présent de la république si vous le voulez bien – de la république en général, et de la République française en particulier. La crise des intellectuels – ou de la pensée intellectuelle en France aujourd'hui – peut être reliée, semble-t-il, à une crise de la république aujourd'hui. Votre ouvrage *La démission de la république*¹⁴ va d'ailleurs dans ce sens. Vous reliez dans ce livre la résurgence de l'antisémitisme – ou plutôt le surgissement d'un antisémitisme d'un genre nouveau – à la crise des valeurs républicaines dans notre pays. Vous avez indiqué tout à l'heure que, selon vous, le tournant qui a conduit à la présente crise se situerait dans les années 1980, au moment où s'impose dans le débat public un certain humanisme moral (ou un moralisme humanitaire) qui va occuper durablement le devant de la scène jusqu'à aujourd'hui...

S. T. : Le vrai tournant c'est le milieu des années 1980, avec le deuxième Mitterrand, la période qui correspond au choix de la politique

13. Publié en français dans la revue *Pardès*.

14. Paris, P.U.F., 2003.

de rigueur, après l'état de grâce. Mitterrand innove alors, et entraîne la gauche dans une nouvelle stratégie : le « front anti-fasciste ». Le socialisme s'étant effondré, le mur de Berlin écroulé, le parti socialiste français ayant montré, à l'épreuve du pouvoir, qu'il était incapable de « changer la vie », il fallait trouver un second souffle. Mitterrand a alors une idée absolument géniale, sur le plan du machiavélisme politique, qui est de rameuter tous les démocrates autour du parti socialiste afin de lutter contre un ennemi qu'il invente de toutes pièces à ce moment-là, pour les besoins de la cause, à savoir Le Pen. Mais, pour que cette opération ait de la crédibilité, il lui fallait, entre autres, s'adjoindre les Juifs, en tant qu'« héritiers » d'une longue histoire de l'antisémitisme, exposés aux attaques de l'extrême droite, etc. Les Juifs tombent alors dans le panneau. L'UEJF (Union des Etudiants Juifs de France) compte parmi les associations fondatrices de SOS-Racisme, une association inventée par l'Elysée. Julien Dray (avec quelques autres) entame sa carrière politique à ce moment-là, en se servant de la communauté juive comme d'un marche-pied. Le fameux slogan « Juif = immigré » associe la lutte contre l'antisémitisme à la lutte contre le racisme anti-arabe. Notez bien que si le racisme anti-arabe existe bel et bien à l'époque, il n'y a pas alors – en-dehors des incartades de Le Pen qui étaient tout de même assez limitées – un antisémitisme conséquent dans la société française (ce qui est davantage le cas aujourd'hui). Mitterrand n'hésita pas, avec un cynisme total, à manipuler le symbole juif pour accréditer la véracité de la menace. Toute la communauté juive institutionnelle et intellectuelle s'inscrit dans cette logique – certains intellectuels juifs prenant d'ailleurs la tête de ce nouveau courant d'idées. L'écrivain Georges-Marc Benamou créa un magazine, *Globe*, qui en devint la pépinière. Cette stratégie mitterrandienne a contribué, plus que tout, à la politisation de la communauté juive (dans la politique partisane), porte ouverte à sa communautarisation aux yeux du public. Mais surtout Mitterrand a, sur un plan global, hypothéqué gravement tout l'espace public et politique français, en faisant de Le Pen son pivot central (j'ai publié un article là-dessus dans *Libération*, il y a quelques semaines¹⁵ : « La deuxième mort de Mitterrand »). Le Pen ne pouvait pas accéder au pouvoir, et il ne l'a jamais pu, cependant, tout l'espace politique français s'est structuré autour de ce mythe. Mitterrand a certes atteint son but qui était de pulvériser la droite, mais on a vu en 2002 qu'il a

15. Le 16 mai 2007

aussi affaibli son propre parti. Peut-être faut-il voir le lien entre les deux choses : la communautarisation des Juifs, venue du haut des sommets de l'État, et l'affaïssement de l'espace public et politique français sont deux phénomènes indissociables. Sans parler de la communautarisation de l'immigration. Quand Mitterrand, après la première guerre du Golfe en 1990-1991, remercie « les deux communautés » pour leur « bon comportement », il n'a même pas besoin de préciser lesquelles ! Il y aurait donc d'un côté la France, et de l'autre deux « communautés » vivant en France ? C'est tout de même ahurissant ! Ce qui est sûr, c'est que cette conception mitterrandienne ne recoupe absolument pas la conception de la « communauté juive » telle qu'elle s'était mise en place dans l'après-guerre. L'idée de communauté juive dans l'après-guerre, c'était celle d'un « judaïsme dans la cité ». Non pas le Juif reclus dans la synagogue, mais le Juif inscrit dans l'espace public de la cité.

J.-C. P. : Une deuxième question, dans le prolongement de la précédente, concernant la Shoah. Le film de Claude Lanzmann, qui a imposé ce mot et cette idée, date de 1985. Vous avez abordé cette question dans votre ouvrage *Les frontières d'Auschwitz*¹⁶, un livre où vous dénoncez la survalorisation et la surexposition de la mémoire de la Shoah dans le débat public français depuis les années 1980, au motif qu'elle aurait occulté toute forme d'analyse critique, historique et politique concernant la question juive, ce qui tendrait finalement à desservir les intérêts des Juifs eux-mêmes – voire à alimenter, paradoxalement, l'antisémitisme qui ressurgira au tournant des années 2000. Pourriez-vous revenir sur ce point ?

S. T. : Je vous signale à ce propos que mon livre *L'Idéal démocratique à l'épreuve de la Shoah* est paru en 1999 (chez Odile Jacob). C'est-à-dire juste avant l'apparition de ce qu'on a appelé le « nouvel antisémitisme ». Dans ce livre, j'essayais d'analyser toute une littérature, très bizarre, à laquelle nul ne prêtait attention : par exemple les écrits de Tzvetan Todorov sur la mémoire ou bien le livre d'Alain Brossat, *L'Ère du désastre*¹⁷ (les deux cent dernières pages sont d'un fiel terrifiant). Ces auteurs, j'ai pris au sérieux leur argument en les mettant en perspective de l'histoire des deux derniers siècles. Le statut du Juif dans l'émancipation par la Révolution française est un laboratoire de la question juive et de la question de la dissociation du citoyen

16. Paris, Hachette, 2005.

17. Paris, Albin Michel, 1996.

et de l'homme, selon les termes mêmes de la Déclaration des droits de l'homme. Le paradoxe le plus terrible de l'émancipation, c'est que les Juifs ne furent reconnus comme des citoyens et des hommes que dans la mesure où ils n'iaient en eux-mêmes leur judéité. J'ai examiné tous les textes des « émancipateurs » de la Révolution : Mirabeau, l'abbé Grégoire, etc. Le discours est clair comme de l'eau de roche. Pour eux, il est absolument clair que l'émancipé ne sera plus Juif et qu'il renoncera à la communauté juive. C'est ce Juif-là, ce Juif abstrait, ce Juif non juif que l'on "élève" dans l'émancipation. AU delà du cas juif, exemplaire, la question de la singularité dans la démocratie est ici posée. En France, la question de l'identité collective, et donc nationale, est un impensé de la culture politique. Relisez la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : elle affirme que l'homme naît libre. Mais que veut dire « naître » dans l'univers du contrat ? Ensuite la « nation » est invoquée. Mais d'où sort-elle ? On comprend cette expression sous la forme de la « nation citoyenne ». Mais une nation citoyenne n'aurait jamais survécu un seul instant si elle n'avait pas eu une identité de chair et d'os ! L'identité nationale est le produit de l'histoire. Toute ma thèse dans *L'Idéal démocratique...* consiste à montrer que l'identité nationale est demeurée un impensé de la modernité démocratique, et que cet impensé nous torture depuis deux siècles. Par voie de conséquence, l'antisémitisme s'inscrit dans ce problème, car tout en étant citoyens les Juifs se virent accusés de ne pas être des « nationaux ». L'impensé revenait hanter la modernité. Après la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, se produit le printemps des nationalités en Europe. Il y a là autant de « retours du refoulé », pour parler en termes psychanalytiques. Le même processus se produisit dans le monde juif lui-même : après l'émancipation des Juifs comme individus abstraits naîtra le sionisme, une définition nationale de l'être juif. La question juive, en posant la question de l'identité singulière dans la citoyenneté, pose un problème particulièrement difficile à la démocratie. C'est dans ce sens que j'ai toujours voulu aborder la question de la république et de la place du Juif en son sein. Dans les années 1980, ce que l'on a vu ressurgir, c'est cette figure du Juif immatériel, du Juif comme parangon de la république, de la nation citoyenne etc. Ce rêve diaphane, les deux derniers siècles ont démontré son aboutissement catastrophique. Tous les quarante ans depuis deux siècles vous avez une poussée de la haine antisémite en Europe ! Et nous y sommes à nouveau ! Comment le comprendre ? Il n'y a pas là des phénomènes erratiques mais structurels.

Il en va de même pour la question de l'identité. Le courant postmoderne a décrété aujourd'hui le déclin de l'État-nation, il a réduit à rien le phénomène identitaire. Chevènement pourtant nationaliste bon teint est allé jusqu'à créer le terme d'« identitarisme » pour le condamner. Le « multiculturalisme » vanté par le post modernisme ne vaut pas mieux : il fait l'apologie immodérée mais sélective de certaines identités, au détriment d'autres. En pulvérisant la base nationale de la citoyenneté, il a sapé cette dernière.

Depuis 1970, la république française allait vers plus de flexibilité et d'ouverture. Elles concernaient des populations, des religions (chrétiens et Juifs) qui avaient partagé la même histoire, qui étaient passées sous le rouleau compresseur de la III^e République, qui étaient déjà bien « cadrées » en quelque sorte. La liberté supplémentaire qui leur était reconnue alors (« la laïcité ouverte ») dans le cadre d'un État hypercentralisé est devenue dès la fin des années 1980 impossible du fait de la venue de populations immigrées dont la religion n'avait pas connu cette histoire ni cette évolution. L'espace français s'est refermé de façon à la fois soudaine et irréfléchie – en même temps qu'il démissionnait platelement devant les demandes extravagantes de la part des populations issues de l'immigration.

Dans ce contexte, les Juifs ont joué le rôle d'un révélateur extraordinaire. Ils ont senti très vite la « démission de la république » et plus précisément de l'identité française. Une cassure s'est produite à ce moment-là. Certains intellectuels juifs, à cet égard, ont joué un rôle de veilleurs, en donnant l'alerte. Ils découvraient que l'identité juive française s'effondrerait si elle ne pouvait plus s'appuyer sur une identité française tout court. La société française n'a pas voulu les entendre. Elle a préféré favoriser et promouvoir les « Alterjuifs », dont le but était de dénier la réalité de la menace antisémite et de délégitimer la communauté juive ou l'État d'Israël sur la foi des valeurs postmodernistes. Que la société française ait donné le haut du pavé à ce type de discours émanant de milieux ultra-minoritaires et marginaux qui n'avaient que le ressentiment envers la vie juive à la bouche est un autre signe très inquiétant pour l'avenir des Juifs en France. Les années 2000 ont de ce fait représenté une deuxième crise grave, un deuxième tournant (après celui des années 1980) où il devenait clair que l'identité juive française vacillerait si l'identité française démissionnait.

J.-C. P. : Si nous vous comprenons bien, vous considérez que le choix du gouvernement socialiste français, au moment de la crise antisémite des années 2000 (Lionel Jospin en était le Premier ministre, et Daniel Vaillant était son ministre de l'intérieur), de ne pas apporter de réponse aux agressions antijuives qui sévissaient dans le pays avait pour but de ne pas heurter de front une communauté arabo-musulmane forte de plusieurs millions de membres. Mais ce choix correspondait-il seulement à une stratégie politique ou bien avait-il d'autres motifs éventuels selon vous – comme par exemple la résurgence d'un certain antisémitisme de gauche, lequel a une histoire aussi longue que complexe dans notre pays ?

S. T. : Il y a sans doute un peu des deux quoique l'antisémitisme de gauche soit très spécial. Sartre l'a le mieux défini, en disant que si l'antisémite de droite veut supprimer l'homme dans le Juif, l'antisémite de gauche veut supprimer le Juif dans l'homme. Il lui reproche, pour parler le langage codé d'aujourd'hui, d'être trop « communautariste ». C'est donc comme homme que le Juif sera reconnu victime de *racisme* et pas comme Juif (victime de *l'antisémitisme*). C'est exactement ce que l'on a voulu retenir de l'antisémitisme des années 2000. Quand nous avons révélé la liste des actes antisémites nous avons été accusés d'être racistes et communautaristes. Un autre problème se mêlait : l'héritage des luttes anti Le Pen. La gauche avait décrété, une fois pour toutes, qu'il n'y avait qu'un seul antisémitisme, celui de l'extrême droite. Il était devenu impensable qu'il pouvait être le fait des ex-colonisés, par exemple. Outre ce climat idéologique, les déclarations de Daniel Vaillant, plus tard, comme le témoignage des dirigeants juifs, montrent très clairement que le gouvernement avait demandé aux institutions juives de ne pas dévoiler ces 450 incidents antisémites « pour ne pas jeter de l'huile sur le feu ». En somme on demandait aux Juifs de souffrir avec abnégation pour la paix civile, de se faire le matelas protecteur de la société française. C'était un recul fondamental de leur citoyenneté. J'ajouterais qu'en acceptant ce marché, les représentants juifs ont perdu une très grande partie de leur crédibilité auprès des Juifs. Ils devenaient les représentants du pouvoir et non plus des représentations d'associations de la société civile. Le CRIF ne révéla la liste que quinze jours après l'Observatoire du monde juif qui l'avait publiée et diffusée auprès des parlementaires, des journalistes et des leaders d'opinion.

Dans les cercles de pouvoir de la communauté juive, ces faits ont aussi été longtemps déniés, car ils gênaient. Ça aussi, c'était l'héritage des luttes anti-Le Pen...

J.-C. P. : Mais vous-même, aujourd'hui, qui êtes très critique à l'égard de la gauche française, pouvez-vous nous dire où vous vous situez sur l'échiquier politique ?

S. T. : Quand j'ai créé la revue « Controverses », le journal *Le Monde* l'a présentée comme néo-conservatrice. Si poser la question de l'identité nationale, c'est être de droite, alors oui, d'accord, je suis de droite. D'ailleurs, distinguer aujourd'hui la droite et la gauche, c'est devenu très difficile. Franchement on ne sait plus où est la gauche, où est la droite. Les élites qui les représentent sont semblablement carriéristes et vont là où le pouvoir quel qu'il soit les appelle. La gauche n'est plus quant à elle que la dérision d'elle-même. Sur beaucoup d'aspects, en revanche, je me sens éloigné du néo-conservatisme : sur les questions sociales notamment. J'ai longtemps été critique de l'État-nation dont la forme m'apparaît toujours problématique. Cette critique n'impliquait pas une critique au fond de la souveraineté nationale et de l'identité nationale. Ce qui me posait problème c'était la question du peuple dans la nation. Quand j'ai découvert que ma critique pouvait prêter à confusion, j'ai éprouvé le besoin de me démarquer du post-modernisme. Ce mouvement de pensée, c'est l'idéologie des intelligentsias cosmopolites, des élites, notamment universitaires, qui voyagent de par le monde. Elle exerce une forme de domination extrêmement nocive sur le plan de l'histoire et de la réalité politique c'est évident, mais aussi pour la démocratie en général. Le post modernisme ne veut ni ne peut relever le défi lancé par le *djihad* mondial aux démocraties occidentales. Le projet d'affaiblir les identités nationales et collectives face à une menace pareille me paraît suicidaire, car elle n'affecterait que l'Occident face à une identité extrêmement puissante et ambitieuse. Depuis la guerre d'Irak et l'alignement de l'Europe, et avant tout de la France chiraquienne sur le camp arabe anti-américain, j'ai le sentiment très fort d'une fin de l'Europe. Son unification est un élément qui l'approfondit car elle contribue à l'érosion des identités collectives du continent pour un horizon incertain. Elle donne lieu à un brassage de populations qui débouchera sur une guerre générale des identités, aggravée par l'immigration provenant du monde arabo-islamique. En bref, face au postmodernisme, c'est vrai que par rapport à mes aspira-

tions des années 1970-1980, j'ai effectué un mouvement de recul ou un glissement vers la droite de l'échiquier politique.

J.-C. P. : Pardon, mais on a un petit peu de mal à vous suivre, car vous dites, d'un côté, que vous avez beaucoup critiqué l'État-nation dans le passé, mais que, d'un autre côté, vous revenez aujourd'hui à une certaine idée « stato-nationale » ? Comment justifiez-vous cette évolution ? Seriez-vous devenu moins idéaliste et plus « réaliste » au fil du temps ?

S. T. : Vous pouvez mettre ça au compte du réalisme. Je cherche une issue à l'État-nation mais la critique de l'État-nation ne peut pas se suffire à elle-même : il faut savoir ce qu'on propose à la place. Je n'ai pas encore abouti dans cette recherche philosophico-politique et je ne crois pas avoir épuisé toutes les possibilités. Mais ce qui est sûr, c'est que si la critique de l'État-nation doit nous conduire à la décomposition à laquelle nous assistons aujourd'hui, alors il faut la critiquer à son tour ! Par ailleurs, les idées sont une chose et l'opportunité des circonstances une autre. Aujourd'hui c'est un principe de précaution qui doit prévaloir.

J.-C. P. : Autrement dit, vous défendez l'État-nation par défaut, étant entendu par ailleurs que ce n'est pas la panacée...

S. T. : C'est par mesure de précaution. La configuration politique internationale a changé qui fait que les analyses et les prospectives des années 1970 et 1980 doivent être suspendues. Prenons le cas de la France. Dans les années 1960-1970, on pouvait espérer une libéralisation de l'État nation centraliste à la française. Toutes les populations françaises avaient suivi une même évolution, la troisième République avait forgé une identité nationale assez uniforme. Les identités internes à la France pouvaient espérer plus de liberté et de reconnaissance. C'est ce qui commençait à se produire avec la « laïcité ouverte ». Le surgissement sur la scène d'une population immigrée très importante, conjointement avec l'islamisme mondial, de forme violente, a remis en question cette évolution. Logiquement il aurait fallu concéder à la population d'origine arabo-musulmane une reconnaissance semblable sur le plan de l'identité collective. C'était impossible du fait du stade d'évolution de l'islam sur la voie de la modernisation, du ressentiment post-colonial et de la menace terroriste. Du coup l'évolution et les pensées en cours en Europe ont été remises en question quant à leur actualité.

Prenons le cas d'Israël, comment voulez vous que je critique l'État nation israélien devant le nationalisme antisémite des Palestiniens, la fièvre xénophobe du monde arabe, la dissidence ethnocentrique des Arabes de Galilée, leur rapprochement avec l'Autorité Palestinienne ? Il est très clair aujourd'hui que l'évolution des démocraties prête le flanc à une manipulation très subtile et adroite de l'islamisme mondial et européen, qui tient le langage du multiculturalisme pour imposer une identité qui, elle, ne renonce à rien et en veut toujours plus. Tout recul sur le plan de l'État-nation, de l'identité nationale se doublera d'une surenchère identitaire de l'islamisme. L'identité qu'il promet n'a rien de meilleur que celle de l'État nation. Elle est infiniment pire, matrice de ségrégation et de hiérarchie, profondément anti-démocratique.

Mais le principe de précaution ne remet aucunement en question philosophiquement ma critique de l'État-nation, si elle la suspend du point de vue politique.

J.-C. P. : Une dernière question politique avant d'aborder ensuite la dimension religieuse des problèmes – même si vous récusiez l'usage de ce mot « religion ». Comment vous inscrivez-vous dans le débat contemporain entre le libéralisme et ce qu'il est convenu d'appeler (avec toutes les réserves et les précautions qui s'imposent quand il s'agit d'un terme polémique) le « communautarisme » ? Vous rejetez bien entendu l'accusation de « communautarisme » qui est adressée bien souvent aujourd'hui à la communauté juive française, et vous affirmez le droit à l'existence d'une communauté qui ne soit justement pas communautariste. Malgré tout, peut-on échapper à ce débat ? Peut-on échapper à cette bipolarisation du débat public et politique autour de ces deux courants de pensée ? Et si oui comment ?

S. T. : Alors, précisons d'abord si l'on parle ici de « communautarisme » ou de « *communitarianism* » à l'américaine. Car ce sont deux choses tout à fait différentes ! Le *communitarianism*, c'est une philosophie politique, partagée par beaucoup de penseurs de gauche, comme Michael Walzer par exemple, laquelle se déploie dans un univers politique marqué par le fédéralisme, et dans un pays entièrement constitué par l'immigration. En France, nous sommes dans un univers politique marqué par la centralisation, laquelle est l'héritage de l'histoire (elle est, en un sens, critiquable, mais je pense de plus en plus que c'est la poutre maîtresse de la France). C'est ce qui explique pourquoi, en France, le communautarisme est un terme péjoratif et polémique visant

ceux qui sont infidèles à la république, à ses valeurs, qui pratiquent la double allégeance, qui vivent selon leurs propres lois et refusent de ce fait la loi commune etc. Communautarisme veut dire tribalisme et ethnicité, à l'inverse de universel et nation. Dans un colloque organisé avec P.-A. Taguieff et Gil Delannoi, à Science-Po sur le thème du communautarisme¹⁸, j'avais essayé de retracer cette histoire du point de vue de la communauté juive française. La communauté juive, née seulement après la deuxième guerre mondiale comme forme d'identité, n'était en rien communautariste. Elle restaurait en fait le retour des Juifs dans la citoyenneté républicaine dont l'État (Vichy) les avait exclus *collectivement*. À la fin des années 1980 cela change du fait d'une double évolution française, de la société et de la communauté. Si l'on observe bien les faits, c'est la politique des gouvernements français successifs et toute la presse (et avant tout la presse dite de gauche, grande combattante de la République et de la laïcité), qui ont communautarisé la communauté juive pour servir une politique de communautarisation de l'immigration qui, en fait, maintient, avec perversité car sous couvert de "reconnaissance", à distance cette population au lieu de l'intégrer. Ce que la République aurait exigé. Mitterrand a été le premier à avoir communautarisé les Juifs pour des besoins de stratégie politique et idéologique. Ensuite la communauté juive est devenue pour les élites françaises un instrument de gestion de l'immigration et de la paix publique. Désormais, la communauté juive est assimilée à une communauté de l'immigration, ce qu'elle n'est pas dans son immense majorité. Par ailleurs, j'ai été parmi les premiers à tirer la sonnette d'alarme sur le dérapage de la communauté juive elle-même, aussi, vers certaines formes de communautarisme. Ce communautarisme, je l'ai critiqué (Cf. *Un exil sans retour. Lettres à un juif égaré*, Paris, Plon, 1996). Il annonçait une féodalisation de la vie juive. Dans les années 1980, les instances communautaires, ni élues, ni contrôlées, étaient en effet sorties de leurs fonctions sur l'instigation mitterrandienne : quand le gouvernement veut parler aux Juifs en invitant le CRIF, c'est un cas très limite de l'exercice démocratique ! Le CRIF n'est en aucun cas la représentation élue et contrôlée de tous les Juifs, lesquels sont de toutes sortes d'obédiences, d'appartenances, de convictions etc. Il représente un consortium d'associations qui représentent légitimement (mais non légalement) la vie juive organisée, sans plus. C'est toute la différence

18. Actes publiés par le CEVIPOF.

entre la société civile et l'État. Mais n'est ce pas le gouvernement qui a besoin d'un CRIF, comme d'un CFCM, comme hier il avait besoin d'un Consistoire central (qui fut imposé aux Juifs et d'appartenance obligatoire jusqu'en 1905)? Quand on parle de communautarisme, c'est avant tout de la politique de l'État qu'il est question bien plus que de ceux qui sont censés la menacer...

Bref, c'est quelque chose de très délicat, cette idée de communauté, et de nouveau et fragile en France. L'universel républicain n'est pas abstrait, il est français, spécifiquement, identitairement. La communauté nationale, ce n'est pas uniquement la communauté des citoyens, mais aussi une communauté tissée par l'histoire, par la culture, par la langue etc. Il faut avoir le courage de le reconnaître et de l'assumer. Il n'y a aucune honte à cela. Sur cette base, on est prêt à la tolérance et à un universalisme républicain flexible et ouvert. Quand dans les années 2000, la France a semblé démissionner de son identité, les Juifs ont été les premiers à le ressentir le plus vivement. Leur identité s'effondrait si elle ne pouvait plus s'appuyer sur l'identité française et si l'État nation n'était plus là pour les protéger de l'antisémitisme. L'identité française est apparue comme la seule protection des Juifs de France de la « communauté » juive de France devant l'islamisme et son antisémitisme.

J.-C. P. : Ce qui frappe le plus dans ce que vous dites, c'est l'idée que l'identité serait restée un impensé du discours politique français. Cela voudrait donc dire que cette question serait restée, en France durant ces dernières années, à l'arrière plan des préoccupations politiques, à droite comme à gauche, et que l'on soit au fond plutôt républicaniste ou plutôt multiculturaliste, sans jamais être formulée ou énoncée pour elle-même, comme un problème à part entière, et digne d'être examiné en tant que tel...

S. T. : Le problème est bien plus ancien. J'ai tenté de montrer dans *L'idéal démocratique...* combien il est inhérent à la problématique des droits de l'homme et du citoyen. La question de l'identité collective est restée non résolue dans la démocratie et comme en suspens. C'est dans cette défaillance que se sont engouffrées les immenses catastrophes du ^{xx}e siècle : nationalisme et totalitarisme. L'antisémitisme est le phénomène satellitaire de ce syndrome. La gauche n'en a jamais été libre : ses idéologies politiques ont souvent massifié les peuples et ont été animées par l'ambition démiurgique de recréer l'être humain,

le rééduquer... Prenons le multiculturalisme : contre toute attente, puisqu'il est censé être ouvert à la multitude des identités, il reste à ses yeux une identité qui pose toujours un problème : c'est l'identité juive. Soit qu'on l'accuse d'être « cul et chemise » avec l'État-nation, si vous me permettez l'expression, que ce soit l'État-nation républicain à la française ou que ce soit l'État-nation israélien, soit qu'on l'accuse au contraire de trahir l'État-nation, de pratiquer la double allégeance etc. La grande découverte de notre temps en tout cas, c'est qu'il y a *aussi* un antisémitisme propre au multiculturalisme, que l'on rencontre dans les milieux de gauche et d'extrême gauche. C'est comme si, dans la « différence » juive, il y avait une différence encore plus grande, laquelle serait inacceptable aux yeux des « petites différences » si je puis dire. Or ces « petites différences » ne sont, en réalité, que les différentes versions du Même : il y a du monolithisme derrière ce multiculturalisme-là ! Finalement, l'apologie du particularisme est adossée à un principe d'universel abstrait comme s'il en était le pendant.

J.-C. P. : C'est le vieux paradoxe du relativisme déjà dénoncé jadis par Socrate, un relativisme qui n'est bien souvent, dans sa version vulgarisée tout au moins, qu'un *universalisme qui s'ignore*. Quand on dit que « toutes les cultures se valent », on émet un jugement qui prétend être valable pour *toutes* les cultures... et donc on prétend s'élever au-dessus d'elles pour les juger, contredisant par là-même le principe que l'on est en train d'affirmer !

S. T. : Le plus grand paradoxe, que beaucoup ont remarqué, c'est que cette apologie des différences apparaît dans un temps et dans un monde où tout le monde tend à se ressembler de plus en plus !

J.-C. P. : Dans votre livre *La nouvelle question juive* qui date de 1979, mais que vous n'avez pas renié aujourd'hui semble-t-il...

S. T. : J'ai pris conscience que j'en réitérais en partie le message dans *L'Ebranlement d'Israël* (paru au Seuil en 2002), mon premier livre sur la crise du début des années 2000. Il y a dans le livre de 2002 une partie très combative et une où je reprends ma vision plus ancienne d'Israël. La critique du sionisme en tant qu'idéologie de la « normalisation », que je reprends dans ce livre, n'a jamais été une critique de sa légitimité, de son utilité, de la souveraineté, de l'identité etc. Elle concernait une forme politique qui l'inscrit totalement dans l'impensé moderne, mais pour laquelle je n'avais pas de substitut. J'ouvrais une

recherche qui avait pour objectif de chercher comment on pouvait penser une communauté politique qui ne serait pas un État-nation, sans pour autant tomber dans le modèle multiculturaliste qui, alors, n'existait pas. Je me définirais aujourd'hui comme postmoderne non postmoderniste. La modernité politique a été définitivement défailante, et les Juifs en ont été les victimes par excellence – comme tous les peuples l'ont été d'une certaine façon – et il est urgent de réparer cette défailance. Comment ? Eh bien c'est un chantier philosophique et politique qui s'ouvre ! J'espère que le XXI^e siècle sera le siècle où on essaiera de parer à ces défaillances et d'inventer une autre politique. Aujourd'hui, il y a tant de conflictualité que tout est caricatural. Le postmodernisme est une interprétation erronée et dévoyée de la crise de la modernité. La recherche d'une voie moyenne a du mal à trouver sa place dans l'espace public. À mon avis, elle doit se continuer dans le secret de la pensée pour le moment. Il y a urgence à faire face à des défis imprévus sur le plan strict du politique.

J.-C. P. : Que pensez-vous, à ce propos, du judaïsme libéral qui tente à sa manière de réaliser une synthèse de la modernité occidentale et de l'identité juive ?

S. T. : On pourrait en dire autant sinon plus de l'orthodoxie moderne qui est à différencier de l'ultra-orthodoxie. Le libéralisme lui-même a très significativement évolué. Les Juifs libéraux ont commencé par dénier la dimension de collectivité juive, et donc aussi l'idée même d'histoire juive. Ce n'est que depuis quelques dizaines d'années, que le mouvement libéral est devenu sioniste et a réintégré la dimension du collectif. Je me sentais plus proche de l'orthodoxie moderne mais je ne sais plus si elle existe toujours car elle a été submergée par la vague ultra orthodoxe ! Le judaïsme transcende en fait toutes ces écoles qui l'ont fait éclater. Je viens d'un univers, l'univers sépharade, où il n'y a pas eu de démembrement de la synagogue. Cette judaïcité est entrée dans la modernité sans faire une idéologie de ses évolutions, ce qui est le cas des courants juifs dits « libéraux », « conservateurs », « orthodoxes », « loubavitch » etc., dans le monde ashkénaze. Le judaïsme sépharade avait conservé une sorte d'intégrité théologique et intellectuelle, tout en prenant pas mal de libertés dans la pratique avec la vie religieuse. Il y avait dans certaines villes d'Afrique du Nord le samedi matin un service religieux très tôt le matin pour les gens qui allaient... travailler

ensuite ! Mais ce judaïsme-là est moribond. Ses élites rabbiniques n'ont pas résisté à la vague ultra orthodoxe.

J.-C. P. : Mais est-ce que vous ne pensez pas que l'on retrouve dans le judaïsme libéral ce souci d'ouverture et d'universalisme que vous avez évoqué tout à l'heure ? Le rabbin Pauline Bebe, que j'ai rencontré, défend des thèses qui vont très clairement en tout cas dans ce sens-là.

S. T. : Le pluralisme ne correspond pas tout à fait à la pensée de l'universel et le libéralisme, en tous cas à ses débuts, ne porte qu'une conscience extrêmement faible du peuple et de l'historicité, ce qui à mes yeux est sa plus grande défaillance. Vous savez, les intellectuels de l'École juive de Paris, dans les années 1960-1970, se disaient orthodoxes – ou consistoriaux si vous préférez, car le Consistoire c'était l'orthodoxie moderne à ce moment-là. Il y avait là un judaïsme qui conservait tout mais qui était flexible et faisait des compromis avec la Cité. Ce monde-là n'était pas "libéral" dans le sens synagogal, mais il était carrément inscrit dans une réflexion sur l'universel. Je pense que dans cinquante à cent ans, tous ces courants synagogaux auront complètement disparu. C'est une production de la modernité. Quand les Juifs sont entrés dans l'émancipation, la synagogue a éclaté en plusieurs courants. Auparavant, il y avait, certes, des courants, mais toujours une unité de la Loi, de la Tradition. Les Cabalistes, les philosophes, les talmudistes se combattaient, mais pas de la même façon que ces écoles "cultuelles" engendrées par la modernité. La crise de la modernité remet tout cela en question. Une redistribution générale des cartes est en train de se faire aujourd'hui et la remontée de l'ultra-orthodoxie sera sans lendemain. C'est une pure réaction mécanique. Nous vivons dans une époque transitoire, nous entrons dans une ère que nous ne comprenons pas encore, car nous n'avons pas encore les critères et les repères qui lui conviendraient.

J.-C. P. : Poursuivons sur la question du judaïsme, si vous le voulez bien, et revenons à votre livre *La Nouvelle question juive* dont je voulais commencer de parler tout à l'heure. Vous traitez, dans ce livre, du thème du « Grand Retour », qui est en fait le point focal de l'ensemble de l'ouvrage, en distinguant nettement celui-ci du « petit retour » (à savoir le sionisme politique), et vous évoquez à ce propos, je cite : « Un dépassement du politique vers un politique plus grand

que le politique »¹⁹. Plus loin dans le livre, vous parlez également d'un « dépassement dans la création d'une nouvelle existence juive sur terre, pionnière d'une nouvelle existence pour l'humanité de l'âge post-nationaliste et post-étatique »²⁰. Vous mettez en avant l'idée de « communauté », que vous opposez à celle de société, selon vous exsangue. Au fond, vous appelez à un dépassement des apories liées à la modernité occidentale, mais vous le faites en empruntant des formules et des accents proprement *messianiques*. Il y a là une dimension mystico-religieuse en quelque sorte. Or on est évidemment très tenté de vous demander – même si, comme vous le dites précisément dans le livre, vous refusez d'opposer les deux – : est-ce que l'on est encore dans la réflexion politique ? Est-ce que l'on n'a pas déjà basculé du côté de la pensée théologique ou religieuse ? Est-ce que l'on se situe quelque part entre les deux ? Et où exactement ? Pour un esprit formé à la philosophie politique occidentale, et qui a aussi reçu l'héritage de la pensée chrétienne (comme c'est mon cas), ces catégories du politique et du religieux, en principe, ne se mélangent pas si facilement, ni sans danger... Ou bien est-ce que cela veut dire que vous placez l'exigence ou la tâche qui incombe à la pensée juive contemporaine à ce niveau précisément, qui serait celui d'une relève, d'une sorte de dépassement de la modernité occidentale ? Est-ce que c'est cela l'enjeu ? Mais dans cette seconde hypothèse, est-ce que cela signifie que vous condamnez entièrement à l'oubli ou au rebut les deux ou trois derniers siècles de l'histoire européenne moderne, ou la modernité dans son ensemble ? Il semble qu'il ne soit cependant pas question pour vous de retourner vers l'anté-modernité – à l'instar par exemple d'un Benny Lévy ? Pouvez-vous préciser aujourd'hui la pensée qui était la vôtre à l'époque, et qui est encore la vôtre aujourd'hui, à ce sujet ? Qu'aviez-vous en tête exactement en invoquant ce « Grand Retour » ?

S. T. : D'abord, concernant ce parallèle, je vous dirai qu'à ma grande stupéfaction, les gens de la Gauche Prolétarienne que j'avais rencontrés par l'intermédiaire de Benny Lévy, avaient trouvé dans ce livre le récit de leur histoire. Une comparaison qui est restée un grand mystère pour moi. *La Nouvelle question juive* est un livre qui m'a brûlé et qui fut le motif le plus fort qui m'a un jour poussé à écrire. Quand il m'arrive de le relire, je suis parfois terrifié. Peut-être est ce pourquoi je

19. Paris, Gallimard, 2002, p. 257.

20. *Ibid.*, p. 265.

n'ai pu le publier qu'en le faisant précéder du *Récit de la disparue*, pour l'introduire de façon moins radicale ou moins tranchante. La réponse à votre question se trouve dans un autre livre, *Philosophie de la Loi, l'origine de la politique dans la Torah*, un gros livre de cinq cent pages (publié en 1991 aux Éditions du Cerf).

C'est vrai qu'une espérance messianique m'a nourri et donné l'audace de me confronter à des sujets aussi énormes. Dans *Philosophie de la Loi* j'ai entrepris de comprendre comment se manifeste le politique dans l'univers biblique. Ce n'est pas une étude des institutions, mais plutôt de la socio-anthropologie, de la philosophie, appliquée au récit biblique, comme si l'univers biblique pouvait donner les éléments d'une philosophie politique. Quelle politique se profile dans le récit biblique alors que le politique n'y est pas une instance en tant que telle ? Telle est la question sous-jacente dans ce livre. Le politique en tant que tel, ce sera l'invention de la Grèce. À partir de là, j'ai essayé de retracer comment se construit l'identité collective, les différents pouvoirs, etc. Ma réponse est, dans cet ouvrage, indirecte, car j'y ai pris seulement en considération les figures bibliques. Le projet de trouver leur traduction en termes contemporains est très complexe et encore à venir, je l'espère si j'y réussis à le mener à terme. Comment inscrire la transcendance dans la démocratie ? Le modèle biblique le rend possible car, dans la perspective judaïque, l'alliance est le fondement de toute légitimité et le Dieu d'Israël, la transcendance, se retire pour faire place à l'homme, sa créature. C'est cet espace vide qui est pour moi le gage de la liberté humaine. Ma critique de l'État nation s'appuyait justement sur le fait que ce vide n'y est pas possible du fait de la superposition hermétique d'un peuple, d'un territoire et d'un gouvernement.

J.-C. P. : Mais est-ce que cela veut dire que, pour vous, le politique ne se sépare pas du religieux dans la pensée juive ? Est-ce qu'il y a là quelque chose comme un modèle à suivre ?

S. T. : Je vous répondrai indirectement : la transcendance est un fait irréductible dans la condition humaine – y compris dans la modernité. Dans la modernité, de façon tout à fait inattendue, la politique a reconstitué des transcendances tout à fait artificielles. C'est ce phénomène que les sociologues ont appelé la « religion politique » (c'est une formule de Raymond Aron), ou bien c'est ce qu'on a appelé la « religion civile » (en reprenant le terme à Rousseau). J'ai beaucoup travaillé là-dessus

dans mon livre *L'Idéal démocratique...*²¹ en montrant comment la quête d'autonomie et d'immanence a produit de façon inconsciente et non maîtrisée, bien sûr, un retour sauvage du religieux qui n'a rien à envier aux vieilles religions. J'ai essayé de montrer dans *Qu'est-ce que la religion?*²² comment même les sociologues de la religion étudient la religion en s'adossant à une référence intemporelle... et transcendante sans laquelle ils n'ont aucun point d'appui à leur démonstration. Aussi bien Marx, que Weber ou Durkheim. La transcendance est bien l'impensé de la modernité. Plus j'ai avancé dans cette réflexion, plus j'ai découvert qu'elle était un phénomène irréductible. Comment assumer cette irréductibilité de la transcendance dans la démocratie sans rien perdre de ses acquis? Telle me semble être la question fondamentale de la démocratie, à la lumière de ses défaillances structurelles. Si on fait l'analyse approfondie de la pensée de Rousseau dans le *Contrat social*, on voit que lui-même reconnaît que le projet d'autonomie radicale du politique ne marche pas. Comment les citoyens pourraient-ils obéir à une loi qu'ils ont eux-mêmes fabriquée? Il a alors recours à des mythes pour leur enseigner l'obéissance : la figure du législateur et la religion civile – une religion totalement sous l'emprise de l'État. Dans le livre le plus flamboyant de la modernité politique qu'est le *Contrat social*, l'impasse de la politique moderne est très clairement établie. Or il se trouve que ce problème est aussi un problème capital du Testament dit « Ancien ». Qu'est-ce que c'est que le « royaume des cieux » dans l'univers biblique? Ce n'est pas de prime abord quelque chose de mystique. C'est avant tout une réalité *politique*. Contrairement à ce à quoi on s'attendrait, le royaume des cieux n'est pas confié à la prêtrise. Il y a dans la tradition biblico-talmudique une théorie des trois pouvoirs – qui n'est pas celle de Montesquieu! –, qui est la doctrine des « trois couronnes ». La couronne de la Torah, la couronne de la prêtrise, et celle de la royauté ne doivent pas se confondre ni se recouper. Autrement dit, dans l'univers du judaïsme, il y a une fréquentation de la transcendance qui n'est ni totalitaire, ni cléricale, ni intégriste – bien que, comme partout, cette possibilité soit demeurée toujours présente et l'objet d'une tension quasi permanente. Mais on sait aussi que, dans la démocratie, le totalitarisme est toujours possible. Dans *La Nouvelle question juive*, la question posée était la suivante : comment penser

21. Paris, O. Jacob, 1999.

22. Cf. Schmuël Trigano, *Qu'est-ce que la religion. La transcendance des sociologues*, (2001), Paris, Flammarion, 2004.

dans la judaïcité contemporaine la dimension de la transcendance que le sionisme, comme toute idéologie politique moderne, a rejetée. J'y ouvrerais un chantier en campant un horizon...

J.-C. P. : On a le sentiment, toujours dans ce livre *La Nouvelle question juive* dans lequel vous évoquez le cas de Sabbataï Tzévi, que vous vous inspirez aussi de ce messianisme-là – dont vous dites que, s'il a certes échoué, on peut tout de même en tirer un certain enseignement, y compris de son échec même. Au fond, on a le sentiment que le judaïsme à vos yeux est encore en quête de sa propre vérité.

S. T. : Le judaïsme a son avenir devant lui ! Le cas Sabbataï Tzévi me permettait en fait de récupérer la modernité juive dans la logique de l'histoire juive. La modernité juive est en effet une sorte de déconstruction, si l'on peut dire, de l'être juif et du judaïsme. Elle a réussi à des individus juifs mais sur le plan collectif, le destin juif y a été une catastrophe récurrente. Ces individualités dont on chante la *success story* ont été eux mêmes régulièrement rattrapés par ce destin collectif. J'ai cherché passionnément une issue à ce drame. C'est ce qui m'a conduit à repenser dans ses fondements la modernité juive. Il m'a fallu les trouver aussi dans l'histoire du judaïsme. Contrairement à Benny Levy qui n'avait aucune idée de l'histoire et du peuple juifs, trouver une issue, cela ne signifie pas rejeter la modernité. La modernité, ce n'est pas un ensemble de valeurs dont on pourrait se débarrasser d'un revers de manche : nous y sommes, nous en sommes nous-mêmes partie prenante, nous vivons en elle ! Il fallait l'assumer pour la porter jusqu'à son dépassement. Et l'expérience du faux messie, Sabbataï Tzévi m'a semblé un paradigme, une sorte de répétition générale de ce qui se passa après lui dans la modernité juive, à savoir la disparition de l'histoire juive dans l'histoire des Juifs. On sait qu'il se convertit à l'islam sous la menace de la Sublime Porte... C'est le fil rouge pour comprendre quelque chose et en sortir. Il est en effet capital que la modernité juive ne soit pas tenue pour un destin que les Juifs auraient subi passivement ou pour un modèle externe qu'ils auraient imité, comme on le pense en général erronément. S'ils en ont été les acteurs (Shabbataï Zevi oblige), alors ils peuvent être aussi les acteurs de son dépassement. L'évocation du sabbatiansime est reprise de façon théorique et rattachée à ce qui le précède, l'épisode de la philosophie juive médiévale, dans mon livre *La demeure oubliée, genèse religieuse du politique*. J'assume toute

l'histoire juive (je ne vois pas d'ailleurs quelle autre possibilité il y aurait) pour dépasser la modernité.

J.-C. P. : Vous voulez dire qu'il ne faut pas être trop pressé... mais que dans cette attente-là, il y a une sorte d'urgence paradoxale !

S. T. : Exactement. Il y a là une urgence philosophique et morale, mais, approchant aujourd'hui la soixantaine, je me dis que c'était peut-être mon urgence intellectuelle et pas celle de l'histoire ! Il y a une résistance de l'histoire. Mais il y a bien une crise spécifique à la modernité. Si j'ai vécu dans une urgence qui m'a fait écrire 18 livres, c'est que l'expérience du sionisme, la création de l'État d'Israël, m'ont semblé créer une nouvelle donne pour la condition juive, une situation nouvelle, proprement extraordinaire. Au bout de vingt-cinq siècles, une telle renaissance a quelque chose d'incroyable ! Mais, en même temps, le sentiment que cette création était éminemment fragile et en danger m'a très tôt habité. Or le danger, c'était moins, à mes yeux, la haine du monde arabo-musulman que la tentation de l'« autochtonisation », c'est-à-dire de l'enracinement, de la normalisation, de la réduction à une situation qui faisait d'Israël un peuple comme les autres. Le sionisme met profondément en crise le judaïsme marqué par vingt siècles d'exil. Le judaïsme rabbinique fut en fait exilique. La création d'Israël le précipite vers sa fin. La mutation qu'il doit alors faire est vitale. Et si le judaïsme a encore quelque chose à dire au monde, il devra donc, se confronter au politique. Et c'est pourquoi je me suis orienté, dans mes recherches et mes travaux vers la philosophie politique en rapport avec la question juive : c'est là que se joue l'avenir du message d'Israël qui, par les circonstances, s'est trouvé articulé au destin de la modernité – lequel est devenu le destin universel sur le plan de la politique. C'est de cette façon que je suis passé de la question juive à la question plus large de la modernité.

J.-C. P. : Qu'est-ce que ça pourrait vouloir dire « concrètement », comme disent les journalistes, une communauté juive qui serait maîtresse d'elle-même, mais tout en se tenant en-dehors des structures politiques étatiques ?

S. T. : Dans le cas israélien, ce serait une communauté politique qui resterait *politique*, et souveraine, mais dont la forme ne serait pas celle de l'État-nation tout en en étant le pendant. J'ai essayé d'en broser le modèle biblique en forgeant le terme de « Testat », en prenant pour

base le fait que « communauté » en hébreu est formé sur un terme qui signifie le « témoignage »... Il est bien clair que la question se pose dans des termes totalement différents pour la diaspora. Avec peut-être ce constat que l'existence de l'État d'Israël, s'il renforce les communautés diasporiques, les met en crise en elles mêmes et dans leur rapport à leur environnement.

J.-C. P. : Ce serait une sorte de république des « conseils » ?

S. T. : Ce n'est pas ce qui est en jeu. Le principe important – et ça je l'ai développé plus tard – c'est de sauvegarder la dimension du “vide” au cœur de la Cité, j'exprime ainsi, morphologiquement – quoique en “négatif”, apophatiquement – la dimension transcendante : un lieu dont on ne puisse pas se saisir politiquement ou religieusement. Vous trouvez une image de ce dispositif dans le Livre des Nombres, dans la description du campement d'Israël dans le désert, au cours de l'exode. Au milieu des tribus est érigée la tente qui abrite l'Arche d'Alliance qui contient le Livre de l'Alliance. Or, on ne peut y entrer, si ce n'est le grand prêtre une fois l'an. Ce lieu impulse une limite au politique, à la Cité, c'est-à-dire à l'emprise sur le monde. Le problème de la conscience hébraïque, c'est de savoir comment vivre dans un monde inachevé, où l'homme est encore en projet ? Le danger le plus terrible, c'est de croire qu'on est “arrivé”. C'est le propre de tous les empires. C'est aussi la tentation qui guette Israël (ce que l'on appelle le “faux-messianisme”). La véritable question concerne la question de la mise en œuvre de cette philosophie politique dans l'État d'Israël de notre temps. Si l'on est cohérent avec l'espérance prophétique et messianique d'Israël, la création de cet État est le signe d'un avènement de quelque chose de nouveau sur la terre, encore à venir... La planétarisation actuelle du problème israélo-palestinien est une perversion de l'attente universelle envers la restauration miraculeuse d'un État d'Israël.

J'ai développé la recherche sur ce “dispositif” dans un article sur la “fonction lévitique”. Les Lévites, c'est une tribu qui n'a pas de territoire ni de revenus intrinsèques. Elle s'occupe de la gestion de la Tente, de l'Alliance, de l'Enseignement, et ne vit que de la dîme que les autres tribus lui donnent en dédommagement du territoire qu'elle n'a pas obtenu. Les Lévites sont dispersés dans tout Israël. On pourrait y voir la classe de « parias » de Max Weber. Peut-être la figure de l'intellectuel dans la modernité correspond à celle du Lévite-paria de la Bible ? Le léviteisme est le fondement du messianisme. Le lévite représente l'uni-

versel au sein du monde découpé en territoires. Le monde est plein de dangers, et – du point de vue biblique – le plus grand danger pour une tribu est de s'installer : c'est le paganisme (*am haaretz* en hébreu c'est le *paganus*, le "paysan" (qui donne "païen"), c'est-à-dire l'homme en proie au déterminisme naturel). La finalité du Lévite, c'est de maintenir le mouvement permanent dans l'établissement qui n'est, par ailleurs, en aucune façon rejeté. Le Lévite ne nie pas l'établissement : au contraire il ne peut exister et remplir son office que parce qu'il est possible. Il n'existe en un sens que par et pour l'établissement. Les Lévites portent la Tente, c'est-à-dire qu'ils ont en charge la transcendance. Les textes nous disent qu'« ils mouraient en grand nombre ». La fréquentation de la transcendance est en effet mortellement dangereuse, comme si le rapprochement du Créateur et de la créature mettait cette dernière en danger. Si l'on se souvient du récit de la Genèse, le lieu de l'homme se déploie en effet dans le retrait de l'Être au terme de la création, le septième jour, lorsque commence l'histoire humaine. L'origine reste voilée, en suspens.

J.-C. P. : En somme, avec cette question des Lévites, on boucle la boucle, puisqu'on retrouve la figure de l'intellectuel moderne...

S. T. : Tout le problème aujourd'hui, me semble-t-il, dans mes propres termes, c'est de se demander comment inscrire, dans le fonctionnement de la démocratie, cette fonction lévitique, ce principe transcendant. J'ai pensé un moment que la "fonction publique" à la française avait rempli dans le passé un rôle analogue à cette fonction lévitique, à cette caste sacerdotale dévouée au Bien Public. Le hic c'est que la condition lévitique ne peut être bureaucratique. La conclusion à laquelle j'arrive, en tout cas, c'est que la transcendance est un besoin existentiel de la condition humaine collective et que, lorsqu'elle n'y fait pas face, elle se reconstitue, mais de façon inconsciente ou détournée, et bien souvent monstrueuse, comme on l'a vu avec le totalitarisme, une forme aberrante de « religion politique » dans la modernité. Les hécatombes modernes (comme la Shoa) ont quelque chose de sacrificiel en rapport avec cet impensé : il y a une religion du sacrifice dans la modernité sécularisée ! La question devient alors celle-ci : comment penser la question de la transcendance avec les acquis de la démocratie et de la modernité ? Comment imaginer un univers politique où on pourrait faire l'économie du sacrifice tout en ayant un rapport avec la transcendance ? La république fut une religion civile, avec ses rituels et ses dogmes,

mais non reconnue comme telle. Le sionisme fut une religion civile. Des religiosités de substitution. Y-a-t-il une religiosité qui porterait un message sur le plan du politique, et un message audible et acceptable en démocratie ? Le retrait lévitique du champ du collectif représente à mes yeux un exemple théorique très fertile : il réitère le retrait divin créateur, en fondant donc le champ politique, apanage de l'homme et ici du peuple, tout en retirant l'instance du religieux. L'univers biblique ouvre des perspectives aux questions de la modernité, reste à chercher leur pendant contemporain. C'est un immense chantier qui s'ouvre. Voilà, j'espère avoir répondu à vos questions !

J.-C. P. : Bien, Monsieur Trigano je vous remercie beaucoup pour cet entretien.

Post-scriptum

Shmuel Trigano

Je relis cet entretien, dont la publication n'était pas prévue, avec sept ans de recul et je mesure l'abîme qui me sépare de ces années-là, si difficiles. Le paysage a changé radicalement et à un rythme précipité. La crise antisémite et l'isolement des Juifs dans la société française se sont approfondis. Les dangers que je pressentais ont été confirmés par les événements. La communauté juive française est entrée dans son crépuscule, non seulement parce que des milliers de Juifs quittent la France, en grande partie pour Israël, mais parce que tous les Juifs sentent bien que leur avenir est barré dans ce que deviennent la France et l'Europe.

Je suis en train de mettre le point final à un recueil de 800 pages de blogs et d'articles à travers lesquels, tout au long de ces 14 ans, j'ai tenté de comprendre ce qui se passait. Je crois en en avoir bien saisi la nature et les structures, et surtout l'envergure. Le phénomène antisémite est au carrefour de la crise de l'État-nation, consécutif à l'unification européenne, et de la venue d'une immigration musulmane qui a drainé avec elle les violences dont le monde arabe est aujourd'hui le théâtre. Du coup, la question du communautarisme et de la République qui a obsédé le débat français des années 1990-2000 est tout simplement caduque : il n'y a plus de souveraineté nationale quand il y a une Cour suprême

européenne et des commissions européennes dont le multiculturalisme est la doctrine impérative. Et il n'y a plus de judaïsme français quand le parlement européen réglemente pour tous les Juifs d'Europe les droits de la cacherout et le modèle de la circoncision, faisant des Juifs une minorité religieuse transnationale en France. Il n'y a plus de judaïsme français quand l'État républicain imagine qu'il va trouver une solution à l'antisémitisme, à savoir une grave atteinte à l'unité nationale et aux droits de la citoyenneté, en convoquant un "dialogue des religions" et en affirmant la sécurité nationale aux églises dont ce n'est pas la vocation.

J'ai découvert aussi, au terme de tant d'analyses, que l'antisémitisme inhérent à l'Union Européenne s'adossait à quelque chose de plus que la décomposition de l'État-nation et de l'identité nationale : à une idéologie plus vaste qui a l'ambition de redéfinir les valeurs et même l'humain, le postmodernisme, qui pose les cadres mentaux et moraux d'un nouveau pouvoir, non plus démocratique mais de type impérial (sauf qu'à sa tête trône le néant, la "neutralité" identitaire dont se targue l'Union). J'ai tenté dans *La nouvelle idéologie dominante, le postmodernisme*²³ d'en établir le modèle et l'envergure. C'est à cette idéologie que s'adosse le nouvel antisémitisme pour se légitimer et se structurer. Ce qui restait un enjeu dans l'interview, concernant à la fois la France et les Juifs, a donc été clarifié à travers ce petit livre.

Dans cette atmosphère de décomposition rampante, dont je me suis efforcé de tenir le journal au fil des événements, j'ai toutefois trouvé la force d'écrire un livre qui sera peut être tenu pour l'aboutissement de mon travail, *Le Judaïsme et l'esprit du monde*²⁴, dans la mesure où j'y ai trouvé l'audace d'expliquer dans son ensemble le système du judaïsme dans toutes ses dimensions, y compris ses écarts. Plus de mille pages, mais il est écrit en français. Qui les lira demain²⁵ ?

Septembre 2014

23. Paris, Hermann-Philosophie, 2012.

24. Paris, Grasset, 2012.

25. Une inquiétude qui ne tient pas uniquement au sentiment personnel – mesurable – d'avoir été écarté de la scène publique durant les années 2000. Ces deux ouvrages m'ont effectivement valu une reconnaissance publique inattendue : le « prix Francine et Antoine Berheim pour la science » de la Fondation du judaïsme français, en 2011, et le « prix des Impertinents » du Figaro, en 2013. Que deviendra l'héritage français du monde juif, dans l'univers de la francophonie comme dans l'univers judaïque et hébraïque ? Tel est mon souci.

GRANDEUR ET DÉCADENCE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

Vincent Citot

Vrin | « Le Philosophoire »

2014/2 n° 42 | pages 135 à 196

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-135.htm>

!Pour citer cet article :

Vincent Citot, « Grandeur et décadence de la philosophie grecque », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 135-196.

DOI 10.3917/phoir.042.0135

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Grandeur et décadence de la philosophie grecque

Vincent Citot

Résumé

Il s'agit de proposer une interprétation novatrice de l'histoire de la philosophie grecque, à la lumière de catégories et de critères qui ne sont pas, habituellement, considérés comme pertinents en histoire de la philosophie. Il nous semble pourtant que l'étude des rapports qu'entretient la philosophie avec la *religion* et la *science* permette de diviser son histoire en trois grandes périodes : le temps des progrès, celui de l'apogée, et celui du déclin. Outre son intérêt historique, une telle lecture de la philosophie grecque entend aussi stimuler la réflexion historiographique en histoire de la philosophie, quelle que soit la période considérée.

Abstract

The idea is to propose an innovative interpretation of the history of Greek philosophy, in the light of categories and criteria which are not usually considered as relevant in the history of philosophy. It seems however that the study of the relations between philosophy and *religion* or *science* allows us to divide its history into three main periods : the time of progress, the time of climax, and the time of decline. Apart from its historical interest, such an interpretation of the Greek philosophy also aims at stimulating the historiographic reflection in history of philosophy, whatever the period concerned.

Hypothèses directrices et finalités du présent travail

L'histoire de la philosophie grecque a fait l'objet d'innombrables études, et, depuis le XIX^e siècle, on ne compte plus les savants qui ont mis leur érudition à contribution pour la rendre intelligible. À moins de concentrer ses efforts sur quelque période bien délimitée, ou sur un

auteur peu connu, il semble difficile de prétendre innover dans ce champ de la recherche – *a fortiori* dans l'espace d'un article. C'est pourtant une vue globale sur la philosophie grecque que nous proposons ici. Pour être original, un tel travail de synthèse doit fournir une conception nouvelle de l'évolution intellectuelle, ou, plus modestement, doit appliquer à la pensée grecque une certaine vision de l'histoire des idées à laquelle elle a encore été peu soumise¹. L'objet de cette étude n'étant pas de réfléchir aux grandes options épistémologiques en histoire de la philosophie, nous devons nous contenter d'indiquer nos partis pris historiographiques et méthodologiques sans autre justification².

Nous considérons que l'histoire de la philosophie doit se penser dans ses rapports à l'histoire intellectuelle en général, qui comprend essentiellement l'histoire des religions (dans leur dimension théorique et doctrinale) et l'histoire des sciences – *toutes* les sciences. Ainsi, l'évolution de la pensée philosophique (en Grèce, à Rome, en Inde, en Chine, en Islam ou en Europe) est largement déterminée par l'évolution de la pensée religieuse d'une part, et scientifique d'autre part. L'ensemble de cette évolution intellectuelle (ou *noogenèse*) est elle-même largement dépendante de conditions socio-économiques – dont il ne sera cependant pas question ici. Or les histoires de la religion, de la philosophie et de la science ne sont ni parallèles ni successives : leurs rapports sont d'engendrement puis de cohabitation (plus ou moins conflictuelle). La réflexion philosophique naît au sein d'un contexte religieux, comme les spécialités scientifiques se dégagent de théorisations philosophiques préalables. Malgré les spécificités régionales à considérer, il n'existe pas d'exemple de civilisation qui ait inversé ces rapports de consécution. Quand les conditions socio-économico-culturelles sont réunies, la vision religieuse du monde – d'abord englobante – se voit complétée ou contestée par une rationalité philosophique émergente, qui doit subir ensuite la concurrence de sciences en voie d'autonomisation.

Cela ne signifie pas que la philosophie rende vaine la religion ni que la science rende la philosophie obsolète, car les problèmes reli-

1. Nous trouvons tout de même un certain nombre de grands historiens et/ou philosophes ayant pratiqué l'histoire intellectuelle grecque dans un esprit proche de celui que l'on essaye de mettre en œuvre ici : Lange, 1866 ; Gomperz, 1902 ; Robin, 1923 ; Schuhl, 1930 ; Enriques et Santillana, 1936-1939 ; Zafropulo, 1967 ; Lenoble, 1969 ; et plus singulièrement encore Revel, 1994 et Collins, 1998. Ce qui les distingue avant tout, c'est leur conception de l'histoire de la philosophie dans ses rapports à la science.

2. Nous abordons plus directement ces questions dans Citot, 2013b et 2014.

gieux, philosophiques et scientifiques ne sont pas de même nature, de sorte qu'une discipline ne peut tout à fait en remplacer une autre. Les problèmes de la science sont exclusivement cognitifs (il s'agit de connaître – le monde, l'homme, les nombres, etc.), tandis que la connaissance n'est qu'une des tâches de la philosophie, dont la spécificité est plutôt de *coordonner des savoirs à des valeurs*. Un problème est spécifiquement philosophique s'il pense ensemble vérités et valeurs, être et devoir-être, ou, pour le dire sous une autre forme, "objectivité" et "subjectivité", facticité et existence³. En plus de savoir, le philosophe doit aussi dire ce qu'il convient de faire des savoirs ; la philosophie se présente donc à travers l'histoire comme une quête de "sagesse". Elle n'est pas une science à laquelle on annexerait une morale (sans quoi la science d'une part et la morale d'autre part pourraient la remplacer en se coordonnant elles-mêmes) : elle est la construction de *problèmes spécifiques qui mettent en tension des faits et des normes, des objets de pensée et la position irréductible du penseur*. Ainsi, l'irréductibilité des problèmes philosophiques aux problèmes scientifiques légitime la persistance de la philosophie après l'essor de la science.

Il n'en demeure pas moins qu'une partie de son autorité est amputée : sur les questions cognitives faisant l'objet d'une discipline constituée et autonomisée, ce sont les sciences qui enseignent à la philosophie ce qu'elle doit savoir d'abord, pour penser à sa manière propre, ensuite. Mais la "discipline reine" n'accepte pas sans réticences de se faire petite écolière. Par divers stratagèmes, elle tente de reprendre la main, de conserver son trône : elle devient alors intellectuellement conservatrice, et même franchement réactionnaire lorsqu'elle s'attaque à la science en tant que telle. Il ne s'agit pas de quelques penseurs isolés : c'est tout un mode de pensée qui, parce qu'il est remis en question, entre en résistance. Cela passe par la fondation d'écoles, d'institutions ou d'académies, et par l'invention de disciplines pseudo-scientifiques prétendant rivaliser avec les sciences positives. Comme, à moyen terme, cette réaction défensive est vouée à l'échec, les grandes écoles philosophiques constituées se repositionnent dans le champ intellectuel et finissent par abandonner le champ cognitif, pour se concentrer sur la sagesse, la morale ou le bonheur. Au lieu d'enrichir ces réflexions moralo-existentielles au contact des savoirs disponibles, la philosophie se tient de plus en plus à l'écart des réseaux scientifiques, et se complait

3. Voir Citot, 2010, 2013a et 2013b.

dans sa docte ignorance. Or quand ses normes ne sont plus coordonnées à des savoirs, la philosophie retombe dans la simple morale ou dans la religion. De fait, la philosophie grecque, qui incarnait d'abord l'élan prométhéen vers le savoir, finit par se dissoudre en morale et en religion. C'est l'histoire de ce progrès puis de cette décadence que nous voulons comprendre ici.

Si les philosophes refusent habituellement ces notions de *progrès* et de *déclin* s'agissant de l'histoire de la philosophie, c'est d'abord parce que cela les arrange, pour les raisons que l'on a dites (ça reviendrait à admettre une forme de dépendance de la philosophie à l'égard des sciences, et donc que certains aspects des systèmes du passé sont "ringardisés"). Ainsi, quand l'histoire de la philosophie est prise en charge par la philosophie elle-même, les notions de progrès et de déclin sont rarement convoquées. Les philosophes historiens préfèrent donner à voir la galerie de portraits des génies éternels, témoignant chacun de l'accès de la pensée philosophique en général à quelque chose d'intemporel. Pourtant, à considérer froidement les choses (en faisant abstraction des intérêts et des rivalités disciplinaires), il est bien clair que l'histoire de la philosophie connaît des inflexions significatives et durables, qui affectent plusieurs générations de penseurs. Comme cela n'a pas échappé aux philosophes, certains ont rejeté l'histoire "*historisante*" de la philosophie (faite néanmoins par des philosophes) au profit d'une histoire résolument *philosophique* de la philosophie – qui ne s'interdit pas de juger telle ou telle période. Nous voudrions ici dépasser cette alternative : *l'authentique histoire de la philosophe ne doit être faite ni par des philosophes historisants ni par des philosophes philosophants ; elle doit être faite par des historiens*. Du moins, par des chercheurs (quelle que soit leur discipline de rattachement institutionnel) qui font un travail d'historien. On peut juger pertinente ou illusoire l'histoire de la philosophie grecque que nous proposons, mais nous souhaiterions qu'elle soit l'une ou l'autre *du point de vue historique*. Nous voulons surtout ne pas faire une histoire *philosophique* de la philosophie – cela reviendrait, au fond, à instrumentaliser le réel historique à des fins plus ou moins personnelles. L'histoire philosophique nous apparaît comme un cas typique de pseudo-science philosophique que la philosophie promeut pour renvoyer la science (ici, l'histoire⁴) dans un statut infé-

4. Nous considérons l'histoire comme une science humaine à part entière : elle n'est pas un simple récit, mais la construction d'un savoir qui requiert la formulation d'hypothèses, et leur mise à l'épreuve par la collecte de documents et d'informations diverses.

rieur. Il faut faire de *l'histoire de la philosophie* d'une part, et de la *philosophie de l'histoire* d'autre part, mais certainement pas de *l'histoire philosophique*.

Qu'il soit malaisé de distinguer l'histoire "scientifique" de l'histoire "philosophique", c'est certain, *a fortiori* quand on fait intervenir dans cette histoire les catégories normatives de progrès et de déclin. C'est là une difficulté, non une impossibilité. Remarquons que les analyses en termes de progrès et de déclin sont légions chez les historiens des civilisations, chez les historiens de l'économie, les géopolitologues, les démographes ou les biologistes de l'évolution : ces termes correspondent à des situations que l'on peut décrire objectivement ; ils ne reflètent pas nécessairement des appréciations subjectives arbitraires. En histoire des sciences et des techniques, les notions de progrès, d'apogée et de déclin ne posent aucun problème particulier. Le scientifique ne devient pas philosophe ou moraliste dès lors qu'il constate une régression démographique, une croissance économique, un essor des inventions techniques, etc. Ainsi, il doit être possible d'apprécier les inflexions de la philosophie grecque selon ces catégories sans faire de philosophie soi-même. Notre hypothèse est que les points d'inflexion de l'histoire de la philosophie sont déterminés par les rapports de cette dernière à la religion et à la science. La philosophie s'éloigne d'abord de la religion grâce à l'exercice d'un esprit critique dissolvant qui la porte vers la rationalisation et l'investigation empirique ; jusqu'au moment où ces rationalisations et expérimentations sont prises en charges par de nouvelles disciplines. La création de ces sciences suscite alors une réaction conservatrice, puis un abandon tendanciel du champ cognitif. C'est un peu comme si une armée de peintres, constatant avec dépit que les photographes les surpassent dans la représentation du réel, voulaient d'abord interdire toute exposition de photographie, avant d'abandonner le réel aux photographes pour se résoudre à faire du barbouillage au nom de leur sensibilité individuelle irréductible. De même qu'il existe d'authentiques peintres figuratifs aujourd'hui, qui ne font aucunement doublon avec les travaux de photographes, on doit pouvoir philosopher après l'autonomisation des sciences, sans les singer ni les ignorer.

Quelle serait cette philosophie capable de résister au déclin ? La présente étude donne quelques indications. En effet, au-delà de l'intérêt *cognitif* qu'il y a à penser l'évolution de la philosophie grecque,

La présente recherche est de portée si générale qu'elle ne peut être qu'une synthèse de travaux d'historiens qui sont, eux, au contact direct des sources.

nous visons une fin encore plus générale. Plus philosophique, disons. L'histoire de la philosophie permettra d'instruire une philosophie de l'histoire de la philosophie. À condition toutefois de bien distinguer les deux démarches, et de les ordonner dans le temps. Le philosophe, pour bien juger, doit préalablement être informé : l'ignorance n'est pas un gage de pertinence, et il n'est pas requis d'être inculte pour être indépendant d'esprit. Une fois que les rapports historiques de la science et de la philosophie auront été compris, nous nous demanderons, à la façon de Kant, « Que dois-je faire ? » ou « Que m'est-il permis d'espérer ? ». Autrement dit : quels usages faut-il faire des savoirs ? Nous répondrons : si l'on ne veut pas que la philosophie européenne finisse en prêchi-prêcha moral, recette de bonheur, simili-religion ou encore scolastique autocentrée et stérile, il faut maintenir toujours vivant son lien avec les sciences. L'histoire de la philosophie grecque doit sonner pour nous comme un avertissement, et nous pouvons y puiser bien des enseignements. En effet, les évolutions des philosophies grecque et européenne dessinent des courbes qui se ressemblent étrangement⁵. D'une façon plus générale, discerner les flux qui nous emportent est encore le meilleur moyen d'y résister. C'est en prenant conscience de notre époque, en *comprenant ce qui nous comprend*, que nous pouvons trouver une certaine liberté intellectuelle : la connaissance du déterminisme est la condition de possibilité de la liberté. Nous croyons voir dans l'histoire, et dans la répétition de cycles historiques, sinon un déterminisme, du moins des tendances de fond dont on ne pourra s'affranchir qu'en les étudiant. Voilà en quoi cet article d'histoire de la philosophie doit aussi intéresser la philosophie.

Les problèmes spécifiques à l'histoire de la philosophie grecque

Le principal obstacle à la constitution d'une authentique histoire de la philosophie grecque a été dépassé depuis longtemps par bien des auteurs, mais il ressurgit sans cesse et se dresse toujours au milieu du paysage intellectuel en philosophie. C'est l'idée funeste selon laquelle les Grecs sont des « Anciens » qu'il serait possible d'opposer en bloc aux « Modernes ». Cette vision de l'histoire est fondée, le plus souvent, sur l'ignorance de ce que fut la philosophie grecque dans la seconde

5. On peut ainsi comparer le présent travail à celui qui a été effectué sur la philosophie européenne (Citot, 2014). Les évolutions des histoires *sociales* grecque et européenne se ressemblent aussi beaucoup, et cela n'est pas sans rapport avec les évolutions *intellectuelles*.

moitié du v^e siècle, c'est-à-dire l'époque des « Lumières » grecques. Elle suppose aussi de couper l'histoire de la philosophie européenne en deux, en rattachant artificiellement ses quatre premiers siècles (du xi^e au xiv^e siècle) à une autre histoire (celle des « Anciens », précisément). On obtient ainsi, à marche forcée, une conception plus ou moins linéaire de l'histoire intellectuelle. En réalité, l'opposition Anciens-Modernes relève d'une sorte de bricolage qui fait fi de la cohérence et de la logique historique des civilisations. La vraie histoire de la philosophie requiert de reconnaître qu'il y a *des* histoires de la philosophie. Plutôt que de parler d'« Anciens » et de « Modernes », de « philosophie occidentale » et de « philosophie orientale », commençons par comprendre comme des unités distinctes les histoires de la philosophie dans les diverses civilisations considérées.

Sans doute, il y a des airs de familles, des influences, des chevauchements et des imbrications. Mais les souches culturelles ne sont pas les mêmes. Marc Aurèle est romain et pense en Romain, même s'il écrit en grec et se fait le disciple tardif d'une école philosophique grecque (le stoïcisme). Inversement, Panétios, Posidonios⁶ et Plutarque sont grecs et pensent en Grecs, quoiqu'ils soient liés à des cercles romains. Philon d'Alexandrie écrit en grec, mais il est d'abord et essentiellement un Juif d'Egypte⁷. Clément d'Alexandrie est un grec païen converti au christianisme : il doit être mentionné dans une histoire de la pensée grecque, bien qu'il s'éloigne de la culture grecque traditionnelle (ce qui n'exclut pas qu'il appartienne aussi à l'histoire de la pensée chrétienne). Pour savoir à quelle histoire rattacher tel auteur, il faut comprendre son milieu de formation intellectuelle et ses réseaux. Cela permet de savoir s'il l'on a affaire à une *branche* (qui part du tronc culturel grec pour s'en émanciper partiellement) ou à un *greffon* (qui se raccorde au monde grec depuis l'extérieur). Généralement, la langue dans laquelle l'auteur s'exprime est un critère suffisant pour le déterminer (mais l'on vient de mentionner des exceptions, et il y en a mille autres : le fait que les Byzantins écrivent en grec, par exemple, ne suffit pas à les rattacher à l'histoire de la pensée grecque, car la civilisation byzantine est un bourgeonnement original et irréductible).

6. La tradition historiographique a conservé la latinisation des noms grecs ; pour éviter les confusions, nous rétablissons l'orthographe grecque des penseurs grecs.

7. Voir : *Encyclopédie de la Pléiade*, 1969, article de A. Neher : « La philosophie hébraïque et juive dans l'Antiquité ».

Ainsi, il nous faudra éviter deux écueils dans lesquels tombent souvent les historiens de la philosophie grecque : le premier consiste à faire comme si la philosophie latine pouvait être purement et simplement englobée dans la philosophie grecque, le second à détacher de la pensée grecque certaines doctrines déportées vers le christianisme et la mystique orientale. *Le fait que des Grecs se christianisent ou s'orientalisent est au contraire une dimension fondamentale de la philosophie grecque tardive*. Les derniers philosophes de culture grecque écrivent jusqu'à la prise d'Alexandrie par les Arabes, en 642. Achever l'histoire de la philosophie grecque en 529 (date de la fermeture des écoles athéniennes), ou au III^e siècle (avec Plotin), est artificiel. Mais il est déjà beau d'aller jusque-là : la plupart des historiens ne vont pas au-delà des écoles hellénistiques du III^e siècle av. J.-C. En tout cas, il est clair que la philosophie hellénistique (depuis 323 av. J.-C.) se trouve avec la philosophie hellénique (jusqu'à cette date) dans une continuité suffisamment puissante pour qu'il faille les considérer ensemble dans une même histoire de la philosophie grecque. Voilà déjà un point relativement consensuel. D'une façon générale, nous cherchons toujours le consensus plutôt que l'originalité ; et si nous multiplions les notes de bas de page, c'est précisément pour montrer que nous n'affirmons rien que d'autres n'aient déjà pensé et dit. C'est seulement dans l'agencement des pièces du puzzle que nous croyons apporter quelque chose à la question traitée⁸.

La philosophie étant largement dépendante des conditions socio-économiques sous-jacentes – et, dans une moindre mesure, des conditions politiques –, on constate sans étonnement que *les grandes périodes de l'histoire de la philosophie grecque correspondent aux grandes périodes de l'histoire de la civilisation grecque*. Nous distinguerons donc d'abord une *période hellénique* (des origines aux conquêtes d'Alexandre le Grand) durant laquelle la Grèce est le centre de la vie culturelle. Elle se divise elle-même en sous-périodes, en fonction des déplacements de cette vie culturelle d'Ionie en Italie du Sud et en Grande Grèce, puis finalement à Athènes (toutes ces régions faisant partie du monde grec). À la *période hellénistique*, le foyer intellectuel s'élargit aux grandes métropoles des royaumes hellénistiques. Quand la puissance romaine domine le monde méditerranéen oriental, une nouvelle

8. Pour limiter le caractère arbitraire du choix des textes et des interprétations, nous choisissons de ne faire référence qu'à des historiens de la philosophie, sans jamais citer directement tel ou tel auteur.

période intellectuelle commence pour la philosophie grecque : c'est la *période romaine*. Enfin, quand la culture chrétienne devient dominante au sein de ce monde grec et gréco-romain, c'est l'émergence d'une nouvelle ère intellectuelle : la *période chrétienne* (la domination intellectuelle du christianisme n'implique pas la conversion des penseurs païens, mais redéfinit leur rapport à la vie intellectuelle qui leur est contemporaine).

Quatre périodes pour la culture intellectuelle, donc : hellénique, hellénistique, romaine et chrétienne. Autant de colorations diverses que prend la pensée philosophique grecque dans son histoire. Pourtant, plus profondément encore, l'histoire de la philosophie grecque doit se diviser en trois périodes, et trois seulement : la période durant laquelle la philosophie est le moteur de la vie intellectuelle ; celle où elle atteint le sommet de sa vocation historique ; celle où elle se sépare des nouveaux foyers intellectuels (scientifiques) en se repliant sur elle-même. Cette périodisation rend mieux compte des grandes inflexions de l'histoire de la philosophie, et la périodisation "culturelle" doit être intégrée à celle-ci.

I. La philosophie dans sa dynamique progressiste (585-440 av. J.-C.)⁹

La philosophie grecque n'est pas apparue brusquement au VI^e siècle : elle est issue d'une lente maturation de la pensée religieuse et mythologique. Il n'est pas utile de reprendre les arguments en faveur de cette continuité, puisqu'elle a été étudiée en détail par d'éminents historiens des idées¹⁰. Quelle que soit l'originalité des premiers « physiologues » ioniens, ils empruntent leur conception du monde à un fonds culturel endogène, dont les épopées d'Homère et la théogonie d'Hésiode donnent une idée assez précise. La philosophie n'est d'abord qu'une « analyse du matériau religieux », dit Cornford¹¹ ; « La pensée ration-

9. Nous donnons des dates pour faciliter le repérage dans le temps. Aucune n'est indiquée au hasard, qu'il s'agisse de l'*acmé* d'un philosophe d'importance (lorsqu'il atteint la quarantaine), de la naissance d'une école de pensée ou de la fin d'un courant d'idées. Le plus souvent, nous combinons différents facteurs. Certaines dates correspondent à des événements précis, d'autres sont des indications approximatives.

10. Cornford, 1912 ; Robin, 1923 et 1936 ; Schuhl, 1930, Jaeger, 1933 et 1947, Vernant, 1962 et 1965, Naddaf, 2008.

11. Cornford, 1912, p. 125.

nelle ne fera que continuer cet effort de la théogonie et de la cosmogonie mythique », ajoute Robin¹². Outre ce fonds culturel local, c'est dans l'Orient mésopotamien et égyptien que les premiers philosophes grecs trouvent leurs outils intellectuels. L'Égypte, en particulier, est la grande institutrice des Grecs d'Ionie, qui étaient en contact incessant avec elle (échanges commerciaux, culturels, religieux et, donc, philosophiques)¹³. La pensée venue d'Orient est davantage qu'une impulsion : elle est déterminante dans l'émergence de la philosophie grecque, et même dans son développement – des premiers Ioniens jusqu'aux Alexandrins de l'ère chrétienne, en passant par les Pythagoriciens et les Platoniciens de tous horizons, l'influence égyptienne se fait toujours sentir. Les philosophes sont d'ailleurs les premiers à le reconnaître et à rendre hommage à cette institutrice. Les Grecs n'en élaborent pas moins une pensée qui leur est propre, et c'est pourquoi on peut parler d'une histoire de la philosophie *grecque*.

1. *Les débuts de la naturalisation du monde : les Milésiens (585-526)*

Pour déterminer convenablement la place des premiers philosophes grecs dans l'histoire intellectuelle, il convient donc à la fois de mettre en évidence les archaïsmes qui les rattachent à l'époque antérieure, et leurs innovations. Si Thalès est traditionnellement retenu comme le premier philosophe, c'est qu'il offre une vision du monde qui fait fi des explications religieuses et mythologiques. Il cherche à expliquer les phénomènes naturels par eux-mêmes, et il semble qu'il ait fait un usage novateur des connaissances héritées de l'Égypte et de Babylone (il les aurait rationalisées)¹⁴. De plus, il justifie ses conceptions nouvelles par le recours à des arguments tirés de ses observations et de ses calculs. Il est pourtant loin d'être "naturaliste" au sens moderne : sa vision du monde serait plutôt hylozoïste et panthéiste, comme celle de tous les hommes du VI^e siècle¹⁵. Certains ont vu les Milésiens comme des hommes de science recherchant les causes mécaniques des phénomènes naturels ;

12. Robin, 1923, p. 46.

13. La littérature sur cette question est devenue foisonnante, mais elle est parfois partisane – motivée par la volonté de donner à « l'Afrique » une importance primordiale dans l'histoire des civilisations. On se référera plus particulièrement à Obenga, 2005.

14. Burnet, 1892, I ; Gomperz, 1902, t. 1, L. I, 1.

15. Et une grande partie des penseurs du ve siècle (Naddaf, 2008 ; Zafropulo, 1948).

mais il semble plutôt qu'ils soient dominés par une certaine « mentalité primitive », c'est-à-dire par une vision *syncrétiste* du monde, où la matière et l'esprit, l'inerte et le vivant, la nature et les dieux, la causalité et la finalité, ne sont nullement distinguées¹⁶. Les explications du monde qu'ils fournissent sont donc chargées d'ambiguïté (du point de vue moderne, du moins). Elles n'en sont pas moins hardies et parfois révolutionnaires, comme on le voit avec la cosmologie d'Anaximandre et avec sa conception de l'évolution des espèces. Ce qui distingue également les Milésiens (Thalès, Anaximandre, Anaximène, puis leurs épigones du ^ve siècle), c'est la recherche de *principes*¹⁷, du *fondement* ultime, qui permettent d'expliquer les phénomènes naturels par-delà les apparences immédiates ou les explications religieuses traditionnelles. En outre, ils manifestent un esprit d'indépendance intellectuelle qui est stupéfiant. Ils ne fondent pas d'école de pensée qui perpétue les enseignements d'un maître initial : au contraire, ils s'investissent tour à tour dans la charge de penser par soi-même le principe du monde – ils ne sont pas disciples les uns des autres¹⁸. Pour toutes ces raisons, ils appartiennent de plein droit à l'histoire de la philosophie.

D'autant plus que leur conception du *kosmos* a des implications en philosophie des valeurs. La justice n'est plus le fait des dieux : elle est désormais inscrite dans l'ordre naturel en tant que tel. *Les Milésiens naturalisent la justice*. L'ordre cosmique est un ordre normatif, et le connaître, c'est en même temps apprendre à bien se conduire. Est juste ce qui perpétue l'ordre du monde, est injuste ce qui le bouleverse. Anaximandre « livre la première conception cosmique de la justice (...) il comprend la *dikè* comme l'équilibre même du tout, son autorégulation »¹⁹. Mais comme les faits et les valeurs, la science et la morale, sont indistincts à cette époque, on peut aussi souligner le caractère archaïque de cette conception : « Anaximandre ne songeait pas à ces suites monotones de causes à effets (...). Il formula une loi éthique et non une loi physique de la nature. Il y a quelque chose de profondément religieux dans sa conception des phénomènes naturels régis

16. Enriques et Santillana, 1936a, I, 2 ; Jaeger, 1933 et 1947 ; Zafiropulo, 1948 et 1967.

17. *Archè* – même si on leur a attribué rétrospectivement ce concept.

18. Popper insiste sur le caractère exceptionnel de cette « tradition critique » (Popper, 1958).

19. Balaudé, 1996, p. 31.

par un modèle moral »²⁰. On ignore quelles étaient les conceptions des Milésiens en philosophie politique. Sans doute prenaient-ils la Justice cosmique comme modèle pour les affaires humaines, pour régler le microcosme sur le macrocosme.

2. Progrès et rechutes au tournant des *vi^e-v^e siècles (540-480)*

La pression perse en Anatolie est l'une des causes du déplacement du centre de la philosophie d'Ionie en Italie du Sud. Ce mouvement est contemporain d'une poussée de fièvre mystique qui se répand dans toute la Grèce au cours du *vi^e siècle* : foisonnement des cultes à mystères, de l'orphisme et de ses variantes. Ce contexte explique les ambiguïtés de la philosophie à la fin du *vi^e siècle* et au début du *v^e siècle* : de grandes avancées théoriques et rationnelles cohabitent avec un mysticisme religieux. La pensée de Pythagore de Samos est la première illustration de ce phénomène. Mais disons d'abord un mot d'un autre émigré d'Ionie, Xénophane de Colophon. Préoccupé par la résurgence de la religion, il se fait le champion de l'esprit critique à la fin du *vi^e siècle*. Non seulement il se moque de la crédulité de ses contemporains en général, mais il écrit aussi contre les grands auteurs (Homère, Hésiode, Thalès, Pythagore)²¹. Une telle indépendance d'esprit est remarquable : elle manifeste que l'intelligence critique, dès lors qu'elle s'est éveillée, ne connaît pas de maître ni d'autorité. Contre le polythéisme anthropomorphique, Xénophane voulait diffuser la conception naturaliste des Ioniens. Mais au lieu de suivre Thalès dans l'idée qu'il y a des dieux ou des esprits partout, il s'élève à la pensée d'un Dieu unique, immanent à l'Univers entier²². Ce Dieu absolu unique marque une première étape vers l'idée d'un Dieu transcendant, indifférent ou extérieur à la nature (laquelle, dès lors, n'obéit plus qu'à la causalité matérielle). Nous en sommes encore loin, mais il est le premier à tirer les conséquences religieuses de la révolution milésienne²³.

L'apport de son aîné Pythagore est moins facile à cerner, en raison du profond mysticisme de celui-ci : il est le fondateur d'une secte religieuse, qui est identiquement une école de philosophie, de mathématique et d'expérimentations diverses. Si l'on se concentre sur sa contri-

20. Jaeger, 1933, p. 199.

21. Brunet, 1892, II.

22. Jaeger, 1933, chap. 9.

23. Jaeger, 1947, III.

bution à l'histoire intellectuelle, il faut reconnaître en lui un authentique révolutionnaire : il est à l'origine de l'entreprise de mathématisation de la nature. En montrant que le monde est gouverné par les nombres, il fonde une idée promise à une grande postérité, selon laquelle les lois de la pensée sont prédisposées à correspondre aux lois de la nature²⁴. «Être et penser sont le même», dira Parménide : ce rationalisme – puissant moteur de la science et singularisant résolument la science grecque par rapport aux sciences chaldéennes et égyptiennes qui la précèdent – est né dans l'esprit de Pythagore. « C'est à Pythagore que nous devons (...) l'idéal de cette connaissance démonstrative »²⁵, qui est au cœur de l'ambition philosophique et scientifique. En outre, en montrant que les lois qui gouvernent le monde sont invisibles, et seulement accessibles à l'esprit pensant, il accentue (par rapport aux Milésiens) le dualisme de l'apparence et de la vérité, qui va structurer toute l'histoire de la pensée²⁶.

Outre son apport personnel, Pythagore doit aussi être loué pour avoir créé une société savante (et religieuse) dédiée à la recherche (et au culte). À côté des mathématiques pures étaient aussi développées les recherches empiriques. De cette école sont issues, dès la fin du VI^e siècle, des découvertes d'une importance capitale. Tout d'abord, les expériences en acoustiques confirment l'hypothèse directrice du maître : en faisant des expériences sur des instruments de musique et en comprenant que les sons (donc la fréquence des vibrations) dépendent de la longueur de la corde, Hippase de Métaponte (ou peut-être Pythagore lui-même) « avait plié aux règles mathématiques et introduit dans la catégorie des quantités calculables un fait jusqu'alors insaisissable, indéterminable et, pour ainsi dire immatériel. C'est là une des chances les plus extraordinaires que connaisse l'histoire des sciences »²⁷. Au début du V^e siècle, l'école pythagoricienne renforce son orientation empirique avec les recherches médicales d'Alcméon de Croton. Savant et praticien, il est le premier à pratiquer la dissection. Ses découvertes en anatomie et en physiologie (sans même parler de son astronomie) ont une grande influence sur les auteurs du V^e siècle. L'école pythagoricienne en général, bien qu'elle doive renfermer plus de mystiques que de savants,

24. Voir les développements sur Pythagore dans Zafiropulo, 1948, II.

25. Mattéi, 1983, p. 20.

26. La cosmologie de Pythagore marque aussi des avancées notoires, sur lesquelles nous ne pouvons nous attarder ici (voir Gomperz, 1902, t. 1, p. 144-145).

27. Gomperz, 1902, t. 1, p. 136. Voir aussi Mattéi, 1983, p. 34.

fait donc nettement progresser la réflexion, les savoirs et la confiance que l'esprit a dans ses capacités d'expliquer le monde. Ses innovations sont identiquement philosophiques et scientifiques.

On n'est guère renseigné sur les idées politiques, morales ou juridiques des pythagoriciens. Elles existaient certainement, étant données les ambitions politiques de la secte à ses débuts, et la rigueur morale à laquelle étaient astreints les adeptes. Ces conceptions normatives devaient être, comme celles des Milésiens, en continuité avec les idées cosmologiques : « Pythagore apparaît comme le fondateur d'un système total, son but consistait à découvrir l'harmonie qui préside à la constitution du monde et à tracer, d'après elle, les règles de la vie individuelle et du gouvernement des cités »²⁸.

Si Pythagore, Hippias, Alcéméon, et encore Xénophane, font nettement progresser l'histoire de la pensée au VI^e siècle et au début du V^e siècle, on ne pourrait en dire autant d'Héraclite d'Ephèse (actif au tournant du siècle). Sa pensée, en rupture avec ses compatriotes d'Ionie, marque un retour de la philosophie à la religion, et du souci de la preuve à la prophétie poétique. Il rejette l'étude de la nature, préférant ses intuitions métaphysiques à l'observation attentive des faits et à la réflexion argumentée. Au lieu de faire un effort de décentrement pour penser le réel, il développe une conception anthropocentrée et vitaliste du cosmos²⁹. « Héraclite a de la loi naturelle une conception pénétrée encore de morale, comme l'était celle d'Anaximandre, et même plus prononcée que chez ce dernier »³⁰. Inversement, la loi humaine doit se conformer à la loi théo-cosmique : « Elles sont nourries, toutes les lois humaines, par la loi une, la loi divine (...). Elle domine autant qu'elle veut, elle suffit à toutes, et elle les dépasse »³¹. À tous égards, il est le reflet de la poussée religieuse de son époque. Son effort intellectuel a consisté à traduire sous une forme métaphysique ses aspirations religieuses – le « *Logos* » n'en gouverne pas moins l'univers comme un Dieu.

28. Zafiropulo, 1948, p. 50-51.

29. Gomperz, 1902, t. 1, p. 220-226.

30. Enriques et Santillana, 1936a, p. 68.

31. Héraclite, fragment B114 (cité in Balaudé, 1996, p. 37).

3. Rationalisme et théorie de la connaissance des Éléates (480-440)

La pensée éléate peut être considérée comme un bourgeonnement singulier du pythagorisme³². Aussi y retrouve-t-on les ambiguïtés de ce dernier. On est tenté de voir en Parménide d'Elée (fondateur de l'école éléate) un idéaliste dogmatique et prophétique³³ aussi éloigné de l'esprit scientifique que l'était Héraclite (dont il subit également l'influence). Mais il faut aussi lui rendre hommage en tant qu'homme de raison, initiateur de la théorie de la connaissance. Disons que son rationalisme fait à la fois sa grandeur (il porte à un degré supérieur l'idée de rigueur démonstrative présente chez ses prédécesseurs) et sa perte (la raison lui paraît un critère suffisant de vérité – ce qu'elle ne saurait être). Ces deux caractères – progrès de la raison et illusion rationaliste – se retrouvent chez tous les Eléates dont on a gardé la mémoire. Ils sont les cartésiens de l'Antiquité grecque, et Parménide est leur Descartes. Ils marquent une régression de l'esprit empirique, ils souffrent d'une fièvre absolutiste, mais compensent ces caractères négatifs par des distinctions conceptuelles fondatrices et une attention inédite à la pensée en tant qu'outil de connaissance³⁴. Parménide, en effet, renforce encore le dualisme de l'être et du paraître, qui est aussi vieux que la philosophie elle-même. Ce dualisme prend la forme d'une opposition de la pensée (qui seule saisit des vérités) et de l'expérience sensible (l'empire de l'opinion). La raison est un accès à l'Être en soi³⁵, dont les lois sont celles du principe de conservation : « Parménide créa un système basé sur la conservation globale et rigoureuse “de quelque chose” (...) le principe *ex nihilo nihil* ne devait plus disparaître »³⁶. Sa confiance immodérée dans les

32. Gomperz, 1902, t. 1, L. II, 2; Enriques et Santillana, 1936a, p. 57; Zafiropulo, 1950, p. 11 (ce dernier montre également pourquoi il convient de rattacher Parménide à Pythagore, plutôt qu'à Xénophane comme l'ont fait beaucoup d'historiens).

33. « C'est sous forme d'expérience religieuse et de révélation mystique que Parménide choisit d'exprimer sa vision de l'être réel » (Jaeger, 1947, p. 119).

34. Sur l'importance du rationalisme dans l'évolution de la philosophie grecque (y compris par rejet de l'empirisme), voir Popper, 1958. Sur la complémentarité des approches rationalistes et empiristes dans le progrès intellectuel en général, les travaux épistémologiques de Piaget nous semblent être la meilleure référence (par exemple Piaget, 1967).

35. « La substance primordiale dont les premiers cosmologues avaient fait l'objet de leurs recherches est maintenant devenue une sorte de “chose en soi” », remarque Burnet (Burnet, 1892, p. 210).

36. Zafiropulo, 1950, p. 84.

vertus de la raison est à l'origine de cette idée – on ne peut plus féconde – selon laquelle la pensée est prédisposée à comprendre le réel, et que la nature est soumise au principe de conservation comme l'esprit au principe de contradiction. Le vieux fonds animiste et hylozoïste de la pensée archaïque est ébranlé : le *dualisme gnoséologique* de l'être et du paraître, et le *monisme ontologique* de l'Être en soi³⁷, commencent à se substituer au syncrétisme initial. De plus, comme il est le premier à s'interroger sur les lois de la pensée en tant que telles, Parménide élève la réflexivité philosophique à un niveau supérieur, et peut être considéré comme le fondateur de la théorie de la connaissance. « Il a délibérément tenté de résoudre le problème de la méthode philosophique, et distingué, avec toute la clarté souhaitable, les deux courants principaux que devait suivre désormais la recherche en philosophie – à savoir la réflexion et la perception, la voie des sens et la voie de la raison »³⁸. Outre son style prophétique, on peut seulement lui reprocher d'avoir ignoré les vertus de l'investigation empirique.

Son successeur Zénon d'Elée s'est surtout attaché à défendre la doctrine de son maître contre les pensées rivales. Plus conservateur que créateur, il n'en a pas moins approfondi l'exigence de rationalité au moyen de raisonnements et de paradoxes restés célèbres. En systématisant la méthode de démonstration par l'absurde, il a assurément apporté quelque chose à la philosophie, ainsi qu'à la logique et à la science en général. Ceci dit, son rationalisme outrancier et son esprit conservateur et éristique font également obstacle : nous avons affaire à un vrai disciple, et à l'émergence de l'esprit scolastique (pour lequel il s'agit avant tout de défendre les dogmes de l'École à laquelle on appartient).

Le dernier représentant de l'école éléate, Mélissos de Samos, appartient à l'époque suivante (milieu du v^e siècle, voire seconde moitié du v^e siècle), et semble incarner assez bien les ambiguïtés de cette période de transition. Il systématise la doctrine éléate, et la défend contre la philosophie ionienne. Ce travail de systématisation a pour effet de magnifier les qualités intellectuelles déjà reconnues chez Parménide³⁹,

37. Parménide est au moins autant un réaliste de l'être en soi qu'un idéaliste de la Pensée pure (voir Burnet, 1892, p. 210).

38. Jaeger, 1933, p. 217. « Ce qui change avec les Eléates, précise Lloyd, c'est que le *logos* – le raisonnement – est explicitement reconnu comme *la* méthode propre à l'enquête philosophique » (Lloyd, 1978, p. 89).

39. C'est sur ce point qu'insiste Zafiropulo (Zafiropulo, 1950, IV).

et de caricaturer ses défauts⁴⁰. En tout cas, loin de prolonger les efforts historiques vers une pensée de la nature dégagée de la métaphysique animiste, il semble au contraire se conforter dans l'idée que l'univers est un grand vivant, doté de sensibilité.

4. *Synthèses et hésitations vers le milieu du siècle (460-430)*

Les penseurs du milieu du siècle (Anaxagore, Empédocle, Mélissos, Diogène d'Apollonie, Hippon de Métaponte puis, un peu après, Archélaos) ne sont pas des grands novateurs – à part Anaxagore – et ils ne représentent pas (comme les Milésiens, les Pythagoriciens, Xénophane ou Parménide) une étape essentielle de l'histoire de la pensée. Ils rassemblent les savoirs disponibles, les combinent, les approfondissent parfois, dans une perspective à la fois métaphysique et physique. Disons qu'ils entretiennent cette indistinction du physique et du métaphysique, à des degrés divers. Empédocle et Anaxagore représentent les deux pôles de cette *époque éclectique* : le premier tirant la physique du côté de la spéculation religieuse, le second tâchant au contraire de minimiser cette dernière.

Il serait exagéré de dire comme Burnet qu'Empédocle d'Agrigente « était, dans une grande mesure, un charlatan »⁴¹. Il était plutôt intellectuellement opportuniste, voulant tirer parti de toute la culture de son temps, la plus religieuse comme la plus scientifique. Sa métaphysique rassemble, en un tout hétéroclite, à peu près toutes les idées de la Grèce : du panthéisme primitif à la tournure d'esprit expérimentale, en passant par la religion pythagoricienne, la magie, les spéculations d'Héraclite, le goût de la poésie prophétique et l'attrait pour la médecine. « Sa philosophie de la nature se présente comme une authentique théogonie, et [inversement,] son imagination mythique de poète-philosophe » s'enrichit de sa physique⁴². Le conflit et l'alternance des grandes divinités (« l'Amour » et « la Haine ») expliquent l'organisation et l'évolution de l'univers. À l'inverse du mouvement irreligieux qui tente d'expliquer le supérieur par l'inférieur (la vie par la matière, l'homme par l'animal, les institutions politiques par l'infrastructure socio-économique, etc.), il « cherche à comprendre les processus inorganiques à partir du monde

40. Voir Gomperz, 1902, t. 1, p. 222-223.

41. Burnet, 1892, p. 233.

42. Jaeger, 1947, p. 144.

organique »⁴³. Ceci dit, il n'est pas étranger à la pensée mécaniste, et a aussi cherché à corroborer ses idées par des protocoles expérimentaux. En outre, il s'est tenu au courant des recherches scientifiques de son temps et a voulu rivaliser avec elles sur le terrain de la médecine et de la physique.

Anaxagore de Clazomènes est incontestablement le plus grand penseur du milieu du siècle, totalement orienté vers la recherche savante et l'explication rationnelle des phénomènes naturels⁴⁴. Il perpétue et prolonge l'esprit ionien, qu'il a tenté d'introduire à Athènes – en vain : son discours se heurte aux crédulités persistantes de la mentalité athénienne⁴⁵. Son apport essentiel à l'histoire de la philosophie tient à sa métaphysique dualiste, qui porte un coup supplémentaire au syncrétisme hylozoïste et panthéiste. Il refuse par-dessus tout que l'Esprit universel soit mêlé à la matière : il ne saurait y avoir d'interaction entre ces deux réalités hétérogènes, car l'hétérogénéité ontologique exclut absolument le mélange. On croit d'abord avoir affaire à une version antique des réflexions du xvii^e siècle sur l'interactionnisme cartésien. Mais Anaxagore ne défend pas un monisme dual à la façon de Spinoza, ni une harmonie préétablie à la façon de Leibniz, ni une forme quelconque d'occasionnalisme. Il reste dans l'idée traditionnelle de l'action directrice d'un l'Esprit universel (le *Noûs*) omniprésent. Cet Esprit n'est pas surnaturel ou immatériel (n'est pas totalement spirituel, donc), mais serait plutôt une forme supérieure de matière, capable de commander et d'orienter les formes inférieures. Anaxagore marque un progrès de la pensée mécaniste, car les impulsions données par le *Noûs* peuvent être décrites sous la forme de lois mécaniques. Mais sa cosmologie est tout aussi bien finaliste, car c'est le *Noûs* qui oriente l'univers. Dualisme et panpsychisme, mécanisme et finalisme, parallélisme et interactionnisme, science et métaphysique : tout se combine chez Anaxagore, qui peut ainsi trouver des disciples aussi bien chez les promoteurs de la pensée laïque et naturaliste, que chez ses pourfendeurs.

Diogène d'Apollonie a peut-être été le disciple d'Anaxagore ; il semble en tout cas avoir été influencé par ses thèses, qu'il déporte

43. Jaeger, 1947, p. 149.

44. Sur Anaxagore, on pourra lire, outre les classiques de l'histoire de la philosophie grecque, les études suivantes : Zafiropulo, 1948 ; Mugler, 1956 ; Golfín, 2007.

45. L'Attique n'est pas une terre d'élection pour les penseurs, et l'esprit critique y est systématiquement traqué – en dépit de la protection bienveillante de Périclès, l'ami des intellectuels.

vers le finalisme. Chez lui, le *Noûs* anaxagoréen s'identifie avec l'Air d'Anaximène. L'Air a les attributs de l'Intelligence, et les mécanismes de raréfaction-densification de cette substance primordiale expliquent les phénomènes naturels. Il renonce au dualisme d'Anaxagore pour mieux penser l'action du *Noûs* dans le monde. La finalité, visible dans la nature, lui paraît être une preuve de l'existence de ce Dieu ordonnateur⁴⁶. Cette métaphysique éclectique est associée à un intérêt authentique envers les études météorologiques, physiologiques, anatomiques et anthropologiques. Archélaos, dans la seconde moitié du ^{ve} siècle, est le dernier de cette série de penseurs éclectiques. Il associe l'Air divin d'Anaximène à l'Esprit d'Anaxagore, d'une façon plus ou moins conforme au mixte qu'avait pensé avant lui Diogène. Il ne semble pas enrichir considérablement l'histoire des idées, surtout à une époque en pleine révolution intellectuelle. Avant Archélaos, Hippon de Métaponte (ou de Samos), il passe lui aussi pour un éclectique d'importance mineure. Il joint un intérêt pour les mathématiques et la médecine pythagoriciennes à des recherches physiques d'inspiration ionienne. Burnet cite encore Idaïos d'Himéra et les héraclitéens d'Ephèse, qui prolongent sans génie le système de leur maître⁴⁷. Au total, les penseurs éclectiques de cette période se montrent peu aptes à renouveler les problématiques dont ils héritent. Le contraste n'en est que plus saisissant avec l'époque des sophistes qu'il faut maintenant aborder.

II. La philosophie à son apogée (440-410 av. J.-C.)

1. *La révolution intellectuelle du mouvement sophistique*

L'élargissement du champ cognitif et la laïcisation de la pensée

Après avoir été longtemps victimes d'une historiographie complaisante envers le point de vue de Platon, les sophistes ont retrouvé la place qui leur revient dans l'histoire de la philosophie, grâce aux travaux d'une pléiade d'historiens⁴⁸. L'hypothèse selon laquelle le courant

46. Jaeger, 1947, p. 179-186.

47. Burnet, 1892, X.

48. Après Hegel (dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*) puis G. Grote (dans sa monumentale *History of Greece*), nous pouvons citer : Brunet, 1892, X ; Gomperz, 1902, t. 1, L. III ; Robin, 1923, L. III, 1 ; Jaeger, 1933, L. II, 3 ; Enriques et Santillana, 1937, VII ; Jaeger, 1947, X ; E. Dupréel (*Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948) ; Untersteiner, 1948 ; Zafiropulo, 1967 ; Guthrie, 1969 ; Romilly, 1971 et 1988 ; Lloyd, 1978, II ; Kerferd,

sophistique (associé au courant atomiste contemporain) constitue l'époque des "Lumières" grecques a cessé d'être choquante⁴⁹ – sauf chez les non spécialistes qui ne seraient pas encore touchés par les tendances de l'histoire des idées depuis un siècle. Tous les sophistes ne sont pas des génies créateurs, mais la plupart sont animés d'une même exigence d'indépendance et d'autonomie intellectuelle : ils sont des libres penseurs. Aussi, ils n'ont pas créé d'école de pensée : le mouvement sophistique est tout sauf une école constituée. Ses représentants les plus connus sont Protagoras, Gorgias, Hippias, Antiphon, Prodicos, Lycophron et Thrasymaque. On peut leur associer également l'Anonyme de Jamblique et Critias, qui ne sont pas des sophistes *stricto sensu* (ils ne vivent sans doute pas de leur enseignement), mais qui participent au *mouvement sophistique*.

La révolution sophistique consiste en une brusque extension du champ des recherches philosophiques. La pensée se découvre de nouveaux horizons, et les explore sans complexe, armée d'un esprit critique dévastateur⁵⁰. Jusqu'au milieu du v^e siècle, l'homme n'intéressait la philosophie que marginalement ou indirectement ; la nature était la préoccupation essentielle. À partir de Protagoras (qui découvre un continent de la pensée comme Colomb découvre l'Amérique), c'est toute la complexité humaine qui fait l'objet d'investigations : le langage, les passions, les ambitions, la société, la politique, la morale, les mœurs, etc. De même que le xviii^e siècle se distingue dans l'histoire de la philosophie européenne pour avoir élargi la réflexion à toutes les dimensions de l'existence, et permis ainsi la création des futures

1980 ; Hourcade, 1999. Sur les problèmes historiographiques liés aux sophistes, voir Noël, 1998.

49. Gomperz donne le titre d'« Epoque des Lumières » à son chapitre qui traite des sophistes, et il les considère comme « les propagateurs des "lumières" » (Gomperz, 1902, t. 1, p. 456) ; « la sophistique en tant que "philosophie des lumières", [est] d'une analogie frappante avec celle que l'Europe et particulièrement la France ont connue au xviii^e siècle » (Enriques et Santillana, 1937, p. 4) ; les sophistes ressemblent « aux philosophes des Lumières de l'époque moderne » (Jaeger, 1947, p. 188) ; « Les Sophistes (...) furent les éléments moteurs de (...) l'Epoque des Lumières en Grèce » (Guthrie, 1969, p. 56) ; « La distinction et même l'opposition entre la loi qui est convention et la nature (...) évoquent assez la manière dont notre xviii^e siècle traite le problème » (Touchard, 1959, p. 23) ; « La période qui s'étend de 450 à 400 correspond, par bien des aspects, à l'âge d'or d'Athènes » (Kerferd, 1980, p. 39) ; « "philosophe" se met alors à se colorer, comme dans notre xviii^e siècle, d'une nuance de libre pensée » (Romilly, 1988, p. 167).

50. Les sophistes avaient « la conviction qu'aucun aspect de la vue des hommes ni du monde dans sa totalité ne saurait échapper à la connaissance » (Kerferd, 1980, p. 41).

sciences humaines⁵¹, la seconde moitié du v^e siècle grec se singularise par un élargissement comparable de la recherche philosophique. L'anthropologie⁵², la sociologie⁵³, la science politique⁵⁴, la psychologie⁵⁵, la psychanalyse⁵⁶, la linguistique⁵⁷, la logique⁵⁸, l'économie⁵⁹, l'histoire⁶⁰, sont toutes préfigurées dans la philosophie sophistique. Ces recherches ne débouchent pas, en Grèce, sur des sciences humaines clairement constituées – à part, dans une certaine mesure, l'histoire. Mais si les continuateurs des sophistes n'ont pas saisi la perche qu'ils tendaient, on ne saurait leur imputer ce manquement.

Le mouvement sophistique élargit donc le champ de la recherche philosophique⁶¹. Mais il transforme également la méthode et l'esprit

51. Citot, 2014, P. III.

52. « Les véritables pères de l'anthropologie rationnelle furent les Sophistes du v^e siècle »; ils étudient le phénomène religieux sous l'aspect sociologique et psychologique, et « découvrent les causes psychologiques constantes de l'idée de Dieu » (Jaeger, 1947, p. 192). Prodicos donne de la religion « une explication anthropologique et positiviste. Du point de vue de l'esprit scientifique et des sciences humaines, il y a là une avancée rationaliste à peine croyables » (Romilly, 1988, p. 131).

53. Le travail des sophistes relève identiquement de « la philosophie et [de] la sociologie » (Kerferd, 1980, p. 248).

54. Des auteurs comme l'Anonyme de Jamblique et Critias se sont distingués dans des réflexions de cette nature, ainsi que le Pseudo-Xénophon, qui fréquentait certainement les sophistes. Thrasymaque, qui passe habituellement pour un défenseur la loi du plus fort, serait plutôt un fin observateur de la vie politique et des rapports de force dans la société (Romilly, 1988, p. 142-143).

55. Romilly, 1984 (sur la psychologie dans la seconde moitié du v^e siècle, et non exclusivement chez les sophistes).

56. Pour avoir pratiqué « une onirocritique qui procède de l'exégèse rationnelle et s'appuie sur l'exercice de la pure et simple logique des causalités », Antiphon peut être considéré comme l'« Inventeur de la psychanalyse » (Onfray, 2005, p. 95-96). Ou de la psychologie : « L'interprétation antiphonienne des rêves constitue l'un des aspects les plus significatifs de cette science humaine » (Hourcade, 1999, p. 289).

57. « La réflexion sur le langage venait, avec les sophistes, de se constituer en branche du savoir » (Romilly, 1988, p. 96).

58. Sur l'apport des sophistes à la logique, aux techniques de démonstrations, et sur leurs conséquences positives en sciences de la nature, voir Lloyd, 1978, II.

59. L'Anonyme de Jamblique manifeste « une première forme de pensée économique » (Ratte, 2008, p. 5 et p. 7). Critias « fut peut-être le premier à comprendre l'importance de l'histoire économique en politique » (Sinclair, 1952, p. 88).

60. Rappelons que Thucydide est élève des sophistes.

61. En outre, ils n'abandonnent pas les sciences de la nature, et nombre d'entre eux continuent de s'y intéresser directement. Hippias, par exemple, est un véritable encyclopédiste : l'équivalent d'Alberti à la Renaissance, dit Gomperz (Gomperz, 1902, t. 1, L. III, 5).

dans lequel est pratiquée la philosophie. En un mot, on peut dire qu'il déboulonne les idoles et *rompt définitivement avec la mentalité religieuse*. Il représente un raz de marée de la pensée laïque, dont Socrate et les socratiques seront le reflux. À part Antiphon et Critias, les acteurs du mouvement ne sont pas Athéniens. Ils viennent à Athènes parce que cette cité est alors le centre géopolitique et économique du monde grec. Fort bien accueillis par une élite de bourgeois lettrés (qu'on ne confondra pas avec l'aristocratie traditionnelle), qui est prête à dépenser de grosses sommes pour suivre leurs leçons, ils sont tendanciellement haïs par la population de l'Attique, désespérément attachée à la religion traditionnelle. Ainsi, nombre d'entre eux étaient victimes de procès ; et Périclès lui-même, du temps où il gouvernait, ne pouvait guère les protéger. C'est bien à tort que le peuple d'Athènes a fait boire la ciguë à Socrate, l'ayant pris pour une sorte de sophiste. Il était au contraire leur plus farouche adversaire, comme nous le verrons par la suite. Bref, *ce qui caractérise la pensée sophistique, c'est l'irréligion⁶² et la relativisation des valeurs traditionnelles*. Vers la fin de la guerre du Péloponnèse, et du fait des terribles souffrances qu'elle a occasionnée, ce type de discours n'était plus audible pour les Athéniens. Ce fut la fin de la grande période sophistique, et le début de la décadence intellectuelle. Dès lors, la philosophie proprement athénienne pu prendre de l'importance.

La pensée relativiste heurte la sensibilité morale et les habitudes que l'esprit contracte naturellement. Elle est pourtant le moteur de bien des révolutions intellectuelles. Nous ne disons pas *nihilisme* (tout se vaut, rien ne vaut et rien n'est vrai), mais *relativisme* (il n'y a pas d'absolu, mais il y a du relativement vrai, du relativement faux, du relativement bon, du relativement injuste, etc.). En s'attaquant à la mentalité religieuse, les sophistes en venaient nécessairement à renoncer aux absolus de toutes sortes. Mais ils ne désespéraient pas de la puissance intellectuelle de l'homme ; au contraire, ils lui rendaient un bel hommage en exerçant cette puissance intellectuelle sur ses propres présupposés. *Penser les limites de la pensée, c'est glorifier la pensée*. Les sophistes n'ont pas renoncé à la vérité, mais ils ont montré que le vrai n'est, pour l'homme, qu'une question de degré : il y a seulement du plus ou moins vrai, du plus ou moins pertinent. C'est ce que l'on a appelé ailleurs

62. Un certain nombre de sophistes ou de participants au mouvement sophistique passent même pour athées : Protagoras (en réalité plutôt agnostique), Prodicos, Euripide, Critias et Diagoras de Mélos (disciple de Démocrite) – voir Kerferd, 1980, chap. 12.

le *relativisme hiérarchique*, ou le *scepticisme constructif*⁶³. Ils sont d'authentiques sceptiques, nullement des déconstructeurs – comment pourraient-ils l'être, alors qu'ils sont les précurseurs des sciences humaines ?

L'élargissement du champ normatif et l'humanisme critique

Les sophistes ne sont pas seulement préoccupés par la question de la connaissance (donc par l'élargissement du champ cognitif), mais aussi par la question des valeurs. Comme tous les grands philosophes, ils coordonnent des connaissances et des valeurs : ils font un usage normatif des savoirs positifs. Non contents d'avoir décuplé le domaine de l'investigation cognitive en y incluant tout ce qui concerne les choses humaines, *les sophistes sont aussi les véritables fondateurs de la philosophie morale, de la philosophie du droit, de la philosophie politique, et sans doute aussi de la philosophie de l'éducation* – il n'y a guère que la philosophie des valeurs esthétiques qui n'ait pas été investiguée par eux, autant qu'on sache. En une génération, l'espace de la pensée philosophique se trouve ainsi démultiplié. Avant eux, la réflexion sur l'éthique, la politique et le droit, étaient l'affaire des moralistes, des politiques et des législateurs, ou bien des philosophes qui avaient une activité de moralistes et qui étaient engagés en politique. Or faire de la philosophie morale, c'est tout autre chose que moraliser ; faire de la philosophie politique, tout autre chose que de faire de la politique, etc. Les sophistes « étendirent l'influence de la science ionienne à l'éthique et à la politique, et contribuèrent à faire de ces dernières une véritable philosophie »⁶⁴.

Leur grande innovation en matière morale, politique et juridique, consiste dans la séparation du naturel (*physis*) et de l'humain (*nomos*), qui étaient jusqu'à eux amalgamés dans une vision syncrétiste déjà évoquée. La nature n'est plus regardée comme un grand vivant, l'homme n'est plus un microcosme, la Justice transcendante et providentielle est vue comme une chimère. La nature est *naturalisée*, pour ainsi dire, et l'homme devient l'auteur de ses normes morales, juridiques et politiques (les « lois écrites »). Certes, il existe des lois naturelles « non écrites » inhérentes à la nature humaine, et qui peuvent fonder la morale. Mais ces lois ne sont pas une application locale d'une hypothétique loi cosmique, comme dans la métaphysique traditionnelle. La charge méta-

63. Citot, 2009.

64. Jaeger, 1933, p. 346.

physique de ces formules (« lois non écrites », « nature humaine ») est considérablement affaiblie⁶⁵, comme pour la « nature humaine » des philosophes du XVIII^e siècle européen. Certains sophistes ont également été tentés par l'idée de « contrat social », comme nos modernes ; ce qui est une autre façon de penser la rupture entre l'état de nature et l'état de droit. On les répartit habituellement en deux groupes : les partisans de la nature⁶⁶ critiquant le caractère artificiel de la loi humaine, et les partisans de la loi politique conventionnelle⁶⁷, d'inspiration prométhéenne. Les uns et les autres défendent leurs thèses dans une perspective humaniste, et les deux groupes ont raison dans la perspective qui leur est propre : il est malheureusement vrai que les lois politiques peuvent être néfastes (en particulier à Athènes après Périclès) ; il est encore vrai que des bonnes lois doivent tenir compte de cette fameuse « nature humaine » ; et il ne l'est pas moins que la sphère politique doit jouir d'une certaine autonomie dans la détermination du juste (le juste ne se constate pas : il se *décide*).

Les sophistes ne sont pas plus nihilistes en morale et en politique qu'en théorie de la connaissance. S'ils déconstruisent les valeurs traditionnelles, c'est pour mieux stimuler la puissance créatrice de l'homme – capable d'inventer de nouvelles valeurs et de les enseigner. Les sophistes sont avant tout des éducateurs humanistes : « Grâce à eux, la *paideia* – l'idéal et la théorie d'une culture consciemment créée et développée – devint une réalité et fut établie sur une base rationnelle. C'est pourquoi ils marquent une étape capitale dans l'histoire de l'humanisme »⁶⁸. Tous les sophistes développent un point de vue constructif après avoir exercé leur esprit critique destructeur : « nos sophistes, si ardents à détruire, parlent en sages moralistes (...). Tous ont défendu des valeurs ou des vertus. Tous l'ont fait à partir de la *tabula rasa* (...) [et] sont partis d'elle pour reconstruire, sur d'autres fondements, une nouvelle morale, centrée sur l'homme seul (...) le vrai problème est de saisir comment la destruction de toute transcendance a pu les conduire à cette reconstruction : le lien entre les deux aspects – négatif et positif – est à coup sûr le trait le plus original de la pensée sophistique : et

65. « La loi non écrite [évolue vers] (...) un plan de plus en plus humain et laïc » (Romilly, 1971, p. 38).

66. Antiphon, Hippias, Thrasymaque.

67. Protagoras, Critias, l'Anonyme de Jamblique. Démocrite se situe également dans cette lignée.

68. Jaeger, 1933, p. 346.

ce double mouvement constitue une démarche entre toutes décisive dans l'histoire des idées »⁶⁹. On ne saurait mieux décrire cette double tendance critique et humaniste (sceptique et métasceptique) qui les caractérise, et qui caractérise aussi, selon nous, le geste philosophique par excellence⁷⁰.

Ainsi, la philosophie sophistique est une philosophie des valeurs (humanistes), mais au lieu de fonder la morale dans l'Être, le Cosmos, le Feu divin, le *Noûs*, etc., « elle est désormais construite sur l'analyse positive des problèmes posés par la vie en société ; et sa signification se trouve, de ce fait, renouvelée »⁷¹. Autrement dit, *les connaissances acquises en sciences humaines permettent d'asseoir une morale moins naïve, plus utile, et non moins spirituelle*. Il en va de même en philosophie politique : il semble que les observations de la vie politique et les analyses de psychologie sociale auxquelles se sont livrés les sophistes les aient conduits à une sage modération. Ils sont fondamentalement des libéraux hostiles aux vieilles hiérarchies aristocratiques, et suffisamment démocrates pour travailler à rendre la philosophie et la science accessibles au-delà des cercles d'initiés⁷². Mais ils se méfiaient des travers et des excès de la démocratie, et militaient généralement en faveur d'une « constitution des ancêtres », c'est-à-dire d'une démocratie très modérée⁷³.

2. L'apport de la philosophie atomiste⁷⁴

Les philosophes matérialistes (Leucippe de Milet et Démocrite d'Abdère) peuvent être considérés comme l'aboutissement de la philosophie de la nature depuis les Milésiens. Ils débarrassent enfin la nature des âmes, des esprits, des dieux – les âmes et les dieux ne subsistent plus que comme des formes atomiques particulières (ce qui revient à priver les dieux de leur divinité). Le mécanisme remplace explicitement

69. Romilly, 1988, p. 157. Kerferd parle de la « nécessité d'accepter la relativité des valeurs sans pour autant tout réduire à un subjectivisme » (Kerferd, 1980, p. 41).

70. Citot, 2009.

71. Romilly, 1988, p. 215.

72. Ce libéralisme politique des sophistes correspond, selon l'expression de Popper reprise par Némó, à « La grande génération de la société ouverte » (Popper, 1945 ; Némó, 1998, P. I, 1, 3).

73. Romilly, 1988, VIII.

74. Sur les liens historiques qui unissent la pensée sophistique et la pensée matérialiste, voir Hourcade, 1999.

toute forme de finalisme et de vitalisme. « Pour la première fois dans une cosmologie grecque, nul appel n'est fait à des puissances qualitatives telles que le froid et le chaud ; nul appel non plus à des causes motrices extérieures aux réalités élémentaires telles que l'Intelligence, l'Amitié ou la Haine. Rien qu'une mécanique corpusculaire, où jouent seules un rôle les propriétés de figure, d'impénétrabilité, de mouvement, de position »⁷⁵. Surtout, cette ontologie ne se présente pas comme une métaphysique simplement rivale des autres : les matérialistes tâchaient de la justifier à partir de leurs observations⁷⁶, et accordaient un statut à l'apparence sensible. Si l'apparence sensible voile le réel atomique tel qu'il est en soi, elle est aussi *en elle-même* un effet très réel de cette substance atomique sous-jacente. Ainsi, les atomistes réhabilitent l'apparence sensible, non parce qu'ils sont atomistes, mais parce qu'ils adoptent une vision scientifique de la sensibilité humaine comme telle : « Personne n'avait essayé avant Leucippe de rattacher au monde des substances le monde des phénomènes, au lieu de rejeter ce dernier (à la manière des Eléates) comme simple illusion et fantasmagorie, et de le bannir du champ de la connaissance »⁷⁷. L'être en soi et les phénomènes sont deux aspects du réel dont il convient de rendre compte⁷⁸.

On ne sait pas exactement quel mérite revient à Leucippe ou à Démocrite, mais ce dernier a certainement développé considérablement la doctrine de son maître. Il avait un savoir encyclopédique, s'intéressait et pratiquait toutes les sciences : physique, astronomie, météorologie, théorie de la connaissance, psychologie, médecine, anthropologie et éthique⁷⁹. On lui attribue « une cinquantaine de traités sur des sujets les plus divers : morale, cosmologie, psychologie, médecine, botanique, zoologie, mathématique, musique, technologie, rien ne lui échappe »⁸⁰. Il fut peut-être le savant le plus complet de l'histoire grecque, à une époque où la philosophie était encore la discipline englobante. En approfondissant les différentes spécialités disciplinaires, il a aussi hâté l'autonomisation des sciences.

75. Bréhier, 1930, p. 71. Voir aussi Lange, 1866, p. 8-15.

76. Démocrite serait peut-être observateur avant d'être un théoricien (Bréhier, 1930, p. 72). Le plus probable est qu'il ait défendu un rationalisme modéré, pour se tenir à égale distance des excès empiristes de son maître Protagoras, et des excès rationalistes des Eléates (Enriques et Santillana, 1937a, IX).

77. Gomperz, 1902, t. 1, p. 385.

78. Hourcade, 1999, III.

79. Cette liste correspond aux chapitres de l'ouvrage de J. Salem, 1996.

80. Bréhier, 1930, p. 69.

On pourrait s'attendre à ce que la morale de Démocrite soit pauvre, ou ruinée par le déterminisme mécaniste. Il n'en est rien, car il fait la part des choses entre la problématique ontologique et les questions éthiques et existentielles. La liberté continue de faire sens sur le second plan. Le problème éthique principal consiste à rendre l'homme tranquille, serein, heureux. Mais cela s'obtient par la droiture, la fermeté d'âme, l'effort et l'activité : nous avons affaire à une éthique humaniste qui parie sur la responsabilité de l'homme dans la construction de son propre bonheur⁸¹. « Protagoras et Démocrite s'inscrivent dans une tradition commune, celle qui valorise le *nomos* et l'*isonomia* et accorde une place centrale à la responsabilité humaine »⁸². Ainsi, l'éthique de la sérénité et de la responsabilité débouche sur une politique de la concorde et de la bonne gouvernance. Démocrite, comme les sophistes, abandonne toute référence aux divinités et à une Justice cosmique providentielle : la politique est une affaire humaine qui relève de la responsabilité humaine – des gouvernants comme des gouvernés, lesquels participent au pouvoir par voie démocratique⁸³. Il tient une position pragmatique plutôt qu'idéologique : la meilleure politique est celle qui est la plus utile à la cité et à ses citoyens. Le juste, c'est l'efficace⁸⁴, au niveau collectif et individuel. La tournure d'esprit scientifique de Démocrite, et son éthique humaniste, ne pouvaient le mener qu'à ce pragmatisme. Une politique et un droit positif inefficaces (engendrant la discorde et la ruine) sont *injustes*, qu'ils correspondent ou non aux principes métaphysiques qu'un esprit spéculatif se plaît à imaginer.

Transition : l'autonomisation progressive des réseaux scientifiques, et ses conséquences

Dans la seconde moitié du ^{ve} siècle, la philosophie est la discipline qui domine le champ intellectuel, et c'est au sein des réseaux philosophiques que s'élabore principalement la connaissance. Certes, il existe des savants indépendants, comme Hécatee de Milet (fin du ^{vi}^e et début du ^{ve} siècles) ou Hérodote (au milieu du ^{ve} siècle), qui ont fondé de nouvelles disciplines en marge de la philosophie. Mais ces grands

81. Voir tout le chapitre VII « Éthique », de Salem, 1996.

82. Hourcade, 1999, p. 287.

83. Il semble que Démocrite était un démocrate modéré. Défavorable au tirage au sort des magistratures et prudent à l'égard du suffrage populaire (Salem, 1996, p. 346), il est néanmoins pour la démocratie à condition qu'un système éducatif performant rende possible son bon fonctionnement (Balaudé, 1996, p. 46).

84. Balaudé, 1996, p. 46.

hommes étaient isolés et relativement marginaux. Vers la fin du siècle, la situation évolue rapidement. Des spécialités commencent à se former au sein des écoles philosophiques, manifestant un début d'autonomisation. C'est le cas de l'école pythagoricienne, qui produit depuis longtemps déjà des mathématiciens et des médecins spécialisés⁸⁵. Dans la seconde moitié du ^v^e siècle, Hippodamos de Milet (architecte, urbaniste, physicien, mathématicien) est lié aux réseaux pythagoriciens. De même les mathématiciens Œnopide de Chios et Théodore de Cyrène, à la fin du siècle. Le plus célèbre des savants pythagoriciens de cette époque est sans doute le mathématicien et astronome Philolaos de Crotone qui, pour la première fois, met la Terre en mouvement et renonce à la penser au centre de l'univers. Bien que liés à la philosophie, tous ces hommes peuvent être considérés comme des savants autonomes⁸⁶. De même encore Thucydide qui est, après Hérodote, le véritable fondateur de l'histoire comme discipline autonome⁸⁷.

Mais c'est la fondation de l'école de médecine de Cos qui marque, à la fin du siècle, la véritable naissance des réseaux scientifiques autonomisés. Avec Hippocrate de Cos et les médecins « hippocratiques », la revendication d'indépendance scientifique par rapport à la philosophie devient explicite. Les anatomistes, physiologistes et biologistes, font valoir la spécificité de leurs objets de recherche et de leurs méthodes d'investigation. Plus encore : ils rejettent explicitement l'intrusion de la philosophie dans leurs travaux : « Les traités *Sur l'ancienne médecine* et *Sur la nature de l'homme* opposent tous deux une résistance à l'invasion de la médecine par les idées et par les méthodes de la philosophie »⁸⁸. Au regard des nouvelles sciences qui se constituent, la philosophie commence à prendre l'aspect négatif de la spéculation désincarnée, dépourvue de méthode sérieuse de vérification. Du point

85. Sur les savants pythagoriciens, voir Mattéi, 1983, III.

86. Lloyd cite encore les travaux des astronomes Méton et Euctémon, vers 430 (Lloyd, 1978, P. III, « L'astronomie »).

87. Le mouvement sophistique dans son ensemble a aussi été déterminant dans la séparation des sciences et de la philosophie : « l'action des sophistes (...) qui désenchanta la nature en rejetant l'âme du monde (...) finit par le divorce de la science d'avec la philosophie, chacune ayant fini par avoir aussi bien son mode propre de raisonnement que son cadre d'application » (Zafropulo, 1967, p. 166. Voir aussi la planche XXXIV de l'ouvrage, qui présente on ne peut plus clairement l'histoire de la philosophie et ses inflexions fondamentales).

88. Lloyd, 1973, p. 79. Sur l'histoire de la science grecque et son rapport à la philosophie, voir aussi Tannery, 1887 ; Pichot, 1991 ; Ronan, 1983, 2 ; *Le savoir grec*, 1996.

de vue de l'investigation empirique méthodique, elle ressemblerait presque à de la superstition : Hippocrate « rejetait aussi bien la philosophie et la rhétorique, quand elles n'étaient pas pertinentes, que la nuée des superstitions »⁸⁹. À la fin du ^v^e siècle, une première rupture est nettement marquée, et la philosophie est directement mise en cause par ce bouleversement intellectuel.

Que peut-elle faire ? Se réjouir que des groupes de savants spécialisés accomplissent une partie du travail qui, jadis, lui revenait ? Ce serait une réaction de bon sens, car c'est un fait que la charge de travail est considérablement diminuée depuis que les philosophes n'ont plus à s'occuper de mathématique, de physique ou de biologie. Les philosophes, se sentant dépossédés et mis en cause, réagissent tout autrement : au tournant du ^v^e siècle grec comme à la fin du ^{xviii}^e siècle européen, ils adoptent une attitude de rejet de la science et tente de reprendre le dessus. C'est ce que l'on appelle un mouvement *réactionnaire*, parce qu'il va contre le mouvement de l'histoire intellectuelle. Certains réseaux philosophiques réagissent différemment, et abandonnent le champ cognitif au profit des questions purement normatives et existentielles. Ceux-là ne sont pas réactionnaires, mais ils ne contribuent pas moins au déclin de la philosophie, qui se dégrade en éthique et « manières de vivre »⁹⁰.

Certes, la philosophie a encore de beaux jours devant elle, y compris sur le plan cognitif. L'autonomisation des sciences n'étant que très partielle au début du ^{iv}^e siècle, la philosophie reste encore dans sa mission propre en approfondissant et en explorant des champs nouveaux de la connaissance (comme au ^{xix}^e siècle européen). De plus, un grand nombre de savants du ^{iv}^e siècle sortent des écoles philosophiques, ou sont étroitement liés à elles (Archytas et l'école pythagoricienne ; Théétète et Eudoxe et l'Académie platonicienne ; Théophraste est scolarque du Lycée d'Aristote, etc.)⁹¹. Mais malgré cela, et malgré ses constructions systématiques grandioses (celles de Platon, d'Aristote ou des Stoïciens), la philosophie ne parvient plus à rivaliser avec

89. Ronan, 1983, p. 128.

90. L'expression est de P. Hadot (*La philosophie comme manière de vivre*, Paris, A. Michel, 2001).

91. Cette proximité des réseaux scientifiques et philosophiques s'amoindrit avec le temps. *Quand la science grecque atteint son apogée aux ⁱⁱⁱ^e et ⁱⁱ^e siècles av. J.-C.* (avec Archimède, Eratosthène, Apollonios de Pergè, Euclide, Aristarque, Ctésibios, Hérophile, Erasistrate, Hipparque), *les philosophes sont complètement étrangers à ces événements intellectuels*, y compris ceux qui résident à Alexandrie – capitale mondiale de la recherche scientifique de l'époque.

les sciences, de plus en plus autonomisées. Le vent de l'histoire intellectuelle ne la porte plus. Cela rend d'autant plus admirables les rares philosophes qui, en dépit du courant qui les emporte, parviennent à proposer une philosophie qui assimile les savoirs disponibles de son époque⁹².

III. La philosophie réactionnaire et déclinante (de 410 av. J.-C. à 642 ap. J.-C.)

1. *La période hellénique tardive : la philosophie antiscientifique et parascientifique (410-323)*

Socrate d'Athènes

Socrate est à l'avant-garde du mouvement de réaction, et c'est à très juste titre que les grands historiens de la philosophie grecque ont coupé celle-ci en deux : *avant* Socrate et *à partir de* Socrate. Au regard de ce qui se joue intellectuellement depuis Socrate, il est pertinent d'affubler tous ses prédécesseurs du titre de « présocratiques ». Simplement, la plupart des commentateurs y mettent une connotation négative, tandis que nous réservons cette connotation pour ceux qu'il faut bien appeler les *socratiques*. Presque tous les philosophes grecs venant après Socrate sont des socratiques, à des degrés divers⁹³. En quoi consiste cette révolution socratique ? Elle manifeste une *réaction anti-scientifique qui prend une double forme : le moralisme*⁹⁴ *et l'idéalisme*⁹⁵. Et, dans les

92. Etant entendu qu'assimiler n'est pas avaler tout cru : le travail philosophique ne peut jamais consister à enregistrer purement et simplement les connaissances scientifiques.

93. Sur le plan chronologique, Démocrite vient après Socrate, mais intellectuellement, il appartient à l'époque des Lumières.

94. « La mission dont il se sent investi consiste à provoquer dans les âmes les plus diverses l'exigence morale » (Humbert, 1967, p. 67). La vocation éducative de Socrate est essentiellement morale, à l'inverse de l'enseignement sophistique tourné vers le pouvoir politique, les savoirs et les aptitudes intellectuelles (Jaeger, 1943a, p. 48) ; elle ne concerne pas « la communication de certaines branches du savoir (...). L'essence réelle de l'éducation est de rendre capable les hommes d'atteindre le vrai but de leur vie (...) la connaissance du bien » (Jaeger, 1943a, p. 69).

95. « A travers les formes logiques de sa méthode de définition, c'est le fond métaphysique que Socrate semble chercher. Il ne se contente pas de la définition nominale (...) il cherche la définition réelle et métaphysique, et il la trouve dans la *raison*, dans la *cause*, dans l'*essence*, dans le *genre*. Il trahit ainsi une tendance idéaliste » (Fouillée, 1874, p. 125). Notre interprétation de la pensée de Socrate prend pour guide *La philoso-*

deux cas, le *retour en force de la religion dans la philosophie*⁹⁶. Du IV^e siècle av. J.-C. au VII^e après J.-C., le poids de la mentalité religieuse et mystique ne fait que croître dans la philosophie *grecque* (dont nous excluons les *latins*), à quelques exceptions près. À partir de Socrate se dessinent deux grands courants d'idées, qui s'enracinent également dans la pensée du maître. *L'un*, proprement réactionnaire, entend dominer la science par l'invention de pseudo-sciences philosophiques. Comme en Europe au début du XIX^e, ce courant se caractérise par un idéalisme radical ou tempéré. *L'autre* abandonne tendanciellement les questions cognitives au profit des problèmes éthiques et existentiels – et là encore, on retrouve en Europe les mêmes inclinations. Les écoles les plus rivales ont un père commun et, au fond, sont d'accord sur l'essentiel par rapport aux positions de l'époque antérieure.

Voyons donc en quoi consiste cette double inflexion morale et religieuse initiée par Socrate. Les mobiles de sa philosophie sont dictés par le contexte social de l'époque : fragilisation du lien social, immoralisme, athéisme rampant. La tentation était grande d'attribuer ces malheurs au *relativisme* dissolvant des sophistes et des hommes de science. Il s'agit donc de redonner aux citoyens un socle de vérités et de valeurs *absolues* – ou du moins qui échappe à la relativité. Socrate passe pour un sceptique parce qu'il prétendait ne rien savoir (sinon le savoir même de son ignorance). En réalité, cette ignorance affichée masque une profonde prétention cognitive. Mais les moyens de celle-ci ne sont pas ceux des sciences positives objectivantes : il s'agit au contraire de se connaître soi-même *par soi-même*. Pour accéder au savoir, nul besoin de faire un effort de *décentrement* ni un travail d'objectivation : il faut au contraire se *recentrer* sur sa pensée et sa raison pures⁹⁷. Car, au cœur de la raison

phie de Socrate d'Alfred Fouillée, qui nous semble la plus complète et la plus pertinente. Elle insiste sur la continuité de Socrate et de Platon.

96. Socrate a « un profond sentiment religieux. Il s'est toujours considéré comme étant en même temps au service et sous la garde de la divinité », et il prie régulièrement Apollon, le Soleil et la Lune (Gomperz, 1902, t. 2, p. 87). Sur la réaction socratique comme régression intellectuelle, voir aussi Lange, 1866, t. 1, P. I, III. Sur le caractère général de la pensée réactionnaire du tournant du IV^e siècle, Enriques et Santillana remarquent : « La tendance hostile au naturalisme ou même à la science, cette réaction de la société athénienne contre l'audace subversive du libre examen (...) avait eu gain de cause et régnait à peu près sans conteste parmi les intellectuels du même âge que Platon » (Enriques et Santillana, 1937b, p. 5).

97. La « maïeutique » et la « dialectique » tiennent lieu de science. Elles sont en réalité des *pseudo-sciences philosophiques*, comme la philosophie en produit toujours pour se légitimer dans les périodes de rivalité avec le champ scientifique. « Partout

individuelle, pense Socrate, il y a un accès secret à une Raison plus haute, plus divine. C'est par une sorte de transcendance interne qu'on peut trouver les vérités les plus essentielles – Platon et Plotin ne font que tirer toutes les conséquences de cette idée.

La révolution intellectuelle de Socrate est l'équivalent grec de la « révolution copernicienne » de Kant⁹⁸ : les deux ont voulu redonner au sujet philosophant la maîtrise d'un savoir qui lui échappait de plus en plus. Les deux ont refusé avec la même énergie le mouvement séculaire de relativisation et de décentrement à l'œuvre dans les sciences. Malgré cela, ils passent pour les philosophes qui ont limité les prétentions indues de la métaphysique, et qui ont orienté la philosophie vers plus de scepticisme et plus de sagesse. C'est oublier le travail des plus grands penseurs du XVIII^e d'une part, et de la seconde moitié du V^e siècle av. J.-C. d'autre part⁹⁹. En réalité, Socrate et Kant étaient à la tête d'une profonde réaction anti-sceptique, car ils cherchaient l'un et l'autre des absolus et des *a priori* sur quoi fonder le savoir et la morale. Ce sont des penseurs du *fondement*, en théorie de la connaissance comme en philosophie morale et politique. Les vrais sceptiques étaient les philosophes qui les précédaient tout juste (ou qui leur étaient contemporains), et qui inventaient les sciences humaines – forçant ainsi l'esprit à reconnaître son *impuissance à légiférer de son propre chef* sur le monde social, le monde psychique, le monde humain et le monde naturel en général. Socrate et Kant n'ont pas supporté ce scepticisme ; ils voulaient que l'individu pensant redevienne l'auteur autonome de son savoir, ou au moins du fondement de ce savoir¹⁰⁰.

Chez l'un comme chez l'autre, une vocation profondément religieuse pointe derrière le rationalisme. « La conversion à la spiritualité [est l']essence de l'attitude socratique »¹⁰¹. Le monde mécanique des

Socrate (...) confond la science avec la dialectique, la dialectique avec la hiérarchie des définitions par genres et espèces » (Fouillée, 1874, p. 116).

98. Citot, 2014, IV.

99. C'est un contre-sens, explique Jaeger, qui fait de Socrate le philosophe des Lumières par excellence, dont pourraient se prévaloir ceux qui luttent contre l'emprise de la religion chrétienne. Au contraire, le vrai Socrate devrait plutôt être utilisé comme un argument de rapprochement avec le christianisme (Jaeger, 1943a, L. III, 2).

100. Socrate marque le moment historique où la philosophie trouve « la direction de l'intériorité réflexive » (Bastide, 1939, p. 4). « Socrate lui-même a commencé cette révolution philosophique, en faisant venir la science du dedans, au lieu de la faire venir du dehors » (Fouillée, 1874, p. 475-476).

101. Bastide, 1939, p. 157.

matérialistes est abandonné : c'est le grand retour du finalisme¹⁰². Le monde est réenchanté et repeuplé de dieux, et la nature possède une morale immanente grâce à la « Sagesse organisatrice »¹⁰³. Dieu « a tout disposé en vue du bien »¹⁰⁴. La vraie justice est fondée dans le supra-sensible, et le Bien existe en soi – le « légalisme » de Socrate ne signifie donc pas qu'il réduise la Justice à une affaire humaine. « Au lieu de chercher une *dikè* [justice] dans la *physis* [nature] ou dans les cités particulières, il cherche la justice absolue, éternelle, immuable, universelle » dans le « royaume supra-humain »¹⁰⁵. La politique juste requiert une science du Bien, qui n'a rien à voir avec le décompte des suffrages dans un État démocratique : « La *politique* est une *science* qui a pour objet la justice et l'utilité nationale »¹⁰⁶. Une telle science est indépendante des contingences socio-historiques, car le Bien et le Juste les transcendent. L'esthétique de Socrate semble correspondre, elle aussi, à cette recherche d'absolu moral : Socrate « en arrive à prescrire à l'artiste la représentation des objets à fin morale : c'est un art moralisateur (...). Il oriente le beau vers le "parfait", le "final" (...) ce qu'il faut, c'est fonder définitivement le concept du beau, le beau en soi, et faire la distinction du beau en tant que beau et des choses belles »¹⁰⁷. Quel que soit le domaine considéré, la philosophie de Socrate apparaît comme une recherche d'absolu.

L'institutionnalisation de la philosophie et l'esprit scolastique

Avant Socrate, les écoles philosophiques ne sont que rarement des lieux où se forment des armées de disciples fidèles à la doctrine d'un maître vénéré. Les Milésiens, nous l'avons vu, sont des penseurs indépendants ; les Eléates ne font pas école, et ils représentent une dissidence au sein du pythagorisme ; les éclectiques, les sophistes et les atomistes sont l'inverse d'une *scolè*. Quant au pythagorisme, son sectarisme n'a pas empêché la production d'idées nouvelles, ni même de disciplines

102. « Socrate (...) a parfois poussé la considération des causes finales jusqu'aux puérités » : la Providence a, selon lui, réglé les moindres détails du monde pour notre plus grand bien (Fouillée, 1874, p. 99).

103. Fouillée, 1874, p. 99. Voir aussi Humbert, 1967, P. I, 5 « Socrate et les choses divines ».

104. Fouillée, 1874, p. 105.

105. Sinclair, 1952, p. 97. Comme le remarque l'auteur, ces idées manifestent la « renaissance » de conceptions archaïques (*id.*).

106. Fouillée, 1874, p. 75.

107. Bayer, 1961, p. 26.

nouvelles. Après Socrate, les écoles fleurissent¹⁰⁸, et leurs fondateurs exercent une autorité intellectuelle sur des disciples : c'est la naissance de l'esprit *scolastique*. Les libres penseurs se font de plus en plus rares, et le champ philosophique est divisé en écoles rivales : sortes d'armées de penseurs à l'esprit de corps. À l'époque hellénistique, il s'agit avant tout de défendre sa famille philosophique, souvent au prix de quelques sophismes et autres bassesses. On systématise la doctrine officielle (comme un camp retranché), on la renforce en colmatant les brèches, et on ergote beaucoup.

La révolution socratique a donc correspondu au *tournant scolastique de la philosophie* – l'époque le réclamait, et Socrate n'y était pour rien. C'est aussi le début de *l'institutionnalisation de la philosophie*, dont l'Académie de Platon et le Lycée d'Aristote sont les exemples les plus illustres au IV^e siècle. Il s'agit d'un processus comparable – toutes proportions gardées – à celui qui a commencé en Allemagne à la fin du XVIII^e siècle¹⁰⁹. Les conséquences sont évidemment néfastes pour la philosophie, car l'esprit de corps, comme l'esprit de système, sont des mouroirs de l'esprit – lequel ne peut vivre que de liberté et d'indépendance. Malgré ces conditions défavorables, certains philosophes institués ou fonctionnarisés parviennent à faire émerger des idées novatrices et éclairantes, dans la Grèce antique comme dans l'Europe moderne. Parfois même sans se faire ostraciser par leurs scolarques et condisciples.

Les premiers socratiques

Socrate était entouré d'une multitude de penseurs, d'importance variable. Parmi eux, Xénophon se distingue comme un polygraphe proluxe et remarquable. Il est le seul disciple de Socrate à perpétuer l'esprit du mouvement sophistique, et ainsi à travailler à l'avancement des sciences humaines. Mais, par rapport à la rigueur et l'esprit scien-

108. Mégariques, cyrénaïques, académiciens, stoïciens, épicuriens, néo-pythagoriciens, néo-platoniciens, aristotéliens, chrétiens, et même les sceptiques finissent par se constituer en *scolè*.

109. Citot, 2014, IV. La philosophie universitaire d'aujourd'hui est, comme les écoles de jadis, divisée en différentes chapelles sous l'autorité d'un patron : les cartésiens, les spinozistes, les kantien, les husserliens, les wittgensteiniens, les merleau-pontien, etc. A ces chapelles, il faut ajouter des évêchés : les hellénistes, les médiévistes, les dixseptémistes, les dixhuitémistes, etc. Pour intégrer l'une de ces écoles, la procédure la plus courante consiste à se faire parrainer par un directeur de Thèse, et adouber par le jury de ladite Thèse.

tifique d'un Thucydide, il marque un net recul, et ainsi ne constitue pas véritablement une exception au mouvement général de la pensée depuis Socrate¹¹⁰. Euclide de Mégare fonde l'École de Mégare, qui se présente comme une version caricaturale de la philosophie des concepts de Socrate, mêlée à une dialectique idéaliste inspirée des Eléates. Les Mégariques développent le versant rationnel et conceptuel de l'enseignement du maître. Mais ils accentuent aussi la teneur métaphysique du Bien socratique, en lui donnant les traits de l'Être parménidien : « il n'y a qu'un Bien immuable (...) et quand nous parlons de la Divinité, de l'intelligence, de la raison, nous pensons toujours une seule et même chose, le Bien »¹¹¹. Leur rationalisme outrancier a quelque chose de religieux. En général, les successeurs d'Euclide seront des éristiques teigneux davantage que des logiciens rigoureux faisant progresser la science logique. Leur positivisme logico-linguistique fait penser à une certaine philosophie analytique du xx^e siècle ; mais la comparaison ne va guère au-delà. L'École d'Elis et d'Erétrie (fondée par Phédon d'Elis), se rattache à l'école mégarique.

L'école cynique, fondée par Antisthène d'Athènes, accentue la tendance moraliste et anti-scientifique de Socrate. Il ne s'agit même plus d'inventer une pseudo-science, car la science en tant que telle est purement et simplement disqualifiée : les cyniques « croyaient que toutes les connaissances dont l'homme peut avoir besoin lui sont fournies par le simple sens commun, et que tout le reste n'est qu'inutile subtilité »¹¹². Plus encore, la critique par Antisthène des idées générales aboutissait « à renverser toute science et à supprimer tout jugement »¹¹³. Comme pour Socrate et les Mégariques, la fin suprême est morale ; l'intelligence n'est qu'un moyen en vue du bien et du bonheur. La philosophie politique des cyniques est la traduction, sur le plan des valeurs, de cet anti-intellectualisme : il s'agit tout bonnement de retourner à l'état de nature. « Leur idéal même de république, s'ils en conçoivent un, n'est au fond que la suppression de toute constitution politique : tous

110. Voir à ce sujet Gomperz, 1902, t. 2, L. IV, 6 ; Tamiolaki, 2008. Sur l'apport de Xénophon à la pensée politique, et sur ses innovations en sciences humaines (sociologie des organisations, théorie des inégalités sociales, économie), voir Nemo, 1998, P. I, 4. Isocrate et Démosthène sont également des penseurs politiques d'importance, mais ils ne sont pas philosophes à proprement parler.

111. Zeller, 1852, t. 3, p. 240. Voir aussi Muller, 1988, P. II, 1 « La visée éthique », et 2 « Un rationalisme abstrait ».

112. Zeller, 1852, t. 3, p. 270.

113. Zeller, 1852, t. 3, p. 275.

les hommes vivraient en commun, comme un seul troupeau (...) ils reviendraient à la simplicité de l'état de nature »¹¹⁴. Dans une société compliquée et exigeante, « un cri se fait entendre : au commencement du iv^e siècle, c'est Antisthène qui le pousse ; au milieu du xviii^e, c'est Rousseau : "retournons à la Nature !" »¹¹⁵. En attaquant les conventions sociales, mais aussi les savoirs, les hiérarchies, les unités politiques et nationales, les cyniques s'en prenaient au fond à la civilisation en tant que telle¹¹⁶.

Un autre disciple de Socrate – Aristippe de Cyrène – fonde l'école de Cyrène. Comme les autres disciples, il se détourne complètement de la science. Les cyrénaïques se bornent à considérer les sensations corporelles et perceptives : « c'est seulement de nos sensations que nous pouvons savoir quelque chose »¹¹⁷. Ce « sensualisme le plus étroit » signe un « entier renoncement à la science »¹¹⁸. On se « retir[e] au cœur de la forteresse, dans les sensations elles-mêmes »¹¹⁹. Le scepticisme nihiliste sera la conséquence directe de ce phénoménisme. Les Cyrénaïques ne s'intéressent qu'à l'éthique et au bonheur, qui passe selon eux par le plaisir. Au total, ces écoles socratiques développent, accentuent ou caricaturent certaines tendances présentes chez Socrate, et que les grandes écoles hellénistiques (le scepticisme, le stoïcisme et l'épicurisme) se chargeront de modifier à leur tour, en les adaptant à leur époque¹²⁰.

Platon d'Athènes et l'Académie au iv^e siècle

Platon se distingue de ces « petits socratiques » par son attachement à la vocation cognitive de la philosophie. Alors que ceux-ci retiennent principalement de Socrate son moralisme et son mode de vie atypique (quoique les Mégariques héritent aussi de son rationalisme), Platon en retient toutes les orientations : il est son disciple le plus fidèle. Son infidélité tient uniquement à ceci qu'il accentue considérablement les

114. Zeller, 1852, t. 3, p. 295.

115. Gomperz, 1902, t. 2, p. 146.

116. « Pour les cyniques, la nature, c'est l'animal ou le barbare non-cultivé : un ventre, un sexe, des muscles et des instincts. Toute morale, toute institution humaines sont rejetées comme anti-naturelles » (Nemo, 1998, p. 314).

117. Zeller, 1852, t. 3, p. 315.

118. Zeller, 1852, t. 3, p. 333.

119. Gomperz, 1902, t. 2, p. 241.

120. A la fin du iv^e siècle, les écoles socratiques sont absorbées par les Écoles hellénistiques, et n'ont plus d'existence autonome.

orientations de son maître, et les élabore en un système cohérent. Il se distingue encore et surtout par son génie littéraire : nous avons affaire à l'un des plus grands écrivains de l'Antiquité. Ici, nous ne nous occupons pas de la valeur littéraire de son œuvre, ni même de l'intelligence et de l'esprit de finesse dont elle témoigne, mais seulement de son orientation générale. Avec Platon, la philosophie s'éloigne toujours plus de la science positive, et se rapproche d'autant de sa source religieuse¹²¹. Il est un anti-Démocrite, en toute conscience de cause¹²², et, bien entendu, un anti-sophiste. Il fait retour à des penseurs plus archaïques : « chez Platon, le courant magico-religieux issu de Pythagore et le courant logico-métaphysique issu de Parménide se rejoignent »¹²³. Sa pensée est un mixte de mysticisme et de rationalisme, et la mentalité religieuse¹²⁴ imprègne toute sa doctrine. Protagoras faisait de l'homme « la mesure de toute chose » ; Platon rétorque : « C'est Dieu qui est pour nous au plus haut degré la mesure de toute chose » (*Lois*, 716c). Pour résumer en une formule sa démarche, Jaeger n'hésite pas à titrer : « La recherche du centre divin »¹²⁵.

Si ses mobiles profonds sont religieux, Platon tient fermement à présenter sa doctrine sous une forme rationnelle et para-scientifique, pour faire face aux courants scientifiques montants. La dialectique se

121. L'idée que la pensée platonicienne est réactionnaire sur le plan de l'histoire intellectuelle (et non pas seulement des idées politiques) n'est pas une thèse qui nous est propre : elle est reconnue comme telle par une multitude d'historiens (Gomperz, 1902, p. 699-700 ; Bréhier, 1930, p. 126 et 193 ; Robin, 1936 ; Jaeger, 1943 – il loue sa doctrine de l'éducation, mais admet son retour à la religion ; Enriques et Santillana, 1937b ; Revel, 1994).

122. S'il se refuse obstinément de mentionner son nom, c'est parce qu'il l'a parfaitement identifié comme son adversaire principal. Il aurait voulu faire disparaître Démocrite de l'histoire de la philosophie.

123. Revel, 1994, p. 435. Bien d'autres commentateurs soulignent cette double parenté mystique (orphique) et idéaliste (rationnaliste).

124. Robin parle même de « mentalité primitive » : « bien loin de se détourner, comme on pourrait s'y attendre, des modalités de la pensée primitive, ce dialecticien et ce savant se plaît au contraire à en rechercher les vestiges », à tel point qu'« une structure mentale analogue à celle d'un Papou d'aujourd'hui a pu servir de base à la méditation philosophique de Platon » (Robin, 1936, p. 265 et 290). Voici, selon Robin, les marques du retour à la « mentalité primitive » chez Platon : sa doctrine de la participation, de l'inspiration, de l'Amour, du démonisme, son rapport aux mythes et aux révélations mystiques.

125. Jaeger, 1943a, L. III « La recherche du centre divin ». La conception platonicienne de l'éducation vaut comme « une nouvelle religion », dit encore Jaeger (*id.*, p. 85).

présente comme une sorte de super-méthode scientifique, capable de reléguer la science positive dans un niveau inférieur (le domaine de « l'hypothétique » ou, pire, le domaine empirique) : « c'est la dialectique qui est la véritable science, ou plutôt c'est elle qui couronne les sciences et qui en constitue la fin ultime »¹²⁶. « Avec Platon, la philosophie se constitue elle-même en science à part entière. La philosophie, qui se confond avec la dialectique, représente le fût et le couronnement de l'édifice du savoir (...) les "sciences" mettent sur la voie de la philosophie, la philosophie procure aux sciences un fondement ultime »¹²⁷. Les sciences positives ne savent pas de quelle connaissance supérieure elles sont la propédeutique, et ne peuvent ultimement se comprendre elles-mêmes : elles ont besoin d'un *fondement*, que la philosophie seule peut leur fournir. En vertu d'une sorte de coup de poker intellectuel, Platon change de niveau d'analyse (au lieu de rivaliser sur le plan des connaissances positives) et explique pourquoi les sciences sont intrinsèquement bornées, et pourquoi, en conséquence, la philosophie doit devenir la Science par excellence¹²⁸. Si Socrate est une sorte de Kant grec, Platon est un Hegel.

Mais cette ambition grandiose ne peut aboutir qu'à une désillusion¹²⁹, car *la réalité ne saurait se déduire de la raison pure ni se révéler par intuition*. De fait, la cosmologie et la physique de Platon sont complètement obsolètes, *et l'étaient déjà du temps de leur rédaction*. Dans le champ des études de la nature, les vues de Platon et d'Aristote, dit Gomperz, restent « bien en arrière des travaux et des pressentiments des anciens physiologues »¹³⁰. Sur les questions astronomiques, « les Ioniens déjà, et surtout les Atomistes, étaient incomparablement plus près de la vérité que Platon et qu'Aristote (...). Et même à l'égard des Pythagoriciens, qui cependant, en matière de philosophie naturelle, ont été les maîtres de Platon, le retour [de Platon] à la doctrine géocentrique marque un recul sensible. Des deux grands instruments d'inves-

126. M. Gourinat, « Platon et l'invention de la science » (in *Les philosophes et la science*, 2002, p. 85-86).

127. Boutot, 1995, I, 2.

128. Le point problématique ici n'est pas le fait que la science soit structurellement limitée, mais plutôt que la philosophie puisse se constituer en super-science.

129. Comme toutes les tentatives philosophiques de donner aux sciences des fondements ou des cadres *a priori* : de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin à la *Krisis* de Husserl, en passant par les *Principes de la philosophie* de Descartes et la *Critique de la raison pure* de Kant.

130. Gomperz, 1902, p. 699.

tigation de la nature, Platon en a méprisé un, l'expérience », et l'autre, les mathématiques, il les a encouragés sans les faire progresser¹³¹. Plus précisément, Platon revient (comme déjà Socrate) au finalisme et à une version adaptée de la doctrine de l'Âme du monde. La pensée mécaniste est remplacée par une téléologie et un providentialisme, commandés par des principes religieux et esthétiques : « il est guidé par des considérations d'harmonie et de beauté (...). Dans le détail de la physiologie qu'il nous expose à la fin de l'œuvre, Platon est aussi éperdument finaliste que le seront les stoïciens ; le X^e livre des *Lois* affirme aussi avec force que la providence divine n'est pas seulement générale, mais pénètre jusqu'aux moindres détails de la structure de l'univers »¹³² ; « l'astronomie (...) vise à restaurer et à justifier rationnellement une très ancienne idée religieuse, dont la physique était la négation (...) ; c'est l'idée d'une opposition de valeur entre le ciel et la terre »¹³³.

Dira-t-on alors que Platon a fait progresser la connaissance de l'homme ? Ses idées politiques nous amèneraient plutôt à dire qu'il ignorait les mécanismes sociaux, historiques, économiques et même psychologiques qui gouvernent les sociétés humaines. Et l'on aurait tort de penser que des ouvrages comme la *République*, la *Politique* ou les *Lois* sont des jeux d'esprit, des constructions idéales que Platon n'aurait pas souhaité voir se réaliser. Sa pensée politique, morale et juridique n'a pas la forme ni l'esprit d'une utopie purement littéraire – même si cette dimension n'est pas absente. Il n'est pas utile de s'étendre sur le caractère traditionaliste, illibéral, anti-individualiste, holiste, totalitaire, carcéral, même, de ses idées politiques : d'autres l'ont suffisamment mis en évidence¹³⁴. Concentrons-nous sur la question de la cohérence d'une telle philosophie de la justice. Que vise Platon, et quelles sont ses fins ? La stabilité sociale et politique, et la justice, c'est-à-dire le fait que chacun soit à la place qui lui revient en fonction de ses talents propres, et y reste. Platon veut faire la théorie d'une société bien organisée, bien hiérarchisée, bien stabilisée, bien protégée – bref, une société juste, selon ses critères. Or qui connaît la société grecque de l'époque de Platon comprend immédiatement que le programme que celui-ci voudrait lui appliquer mènerait celle-ci à la révolte, à l'anarchie, à la guerre, à la ruine. Aucune cité n'aurait supporté la « *politeia* » platonicienne (pas

131. Gomperz, 1902, p. 700.

132. Bréhier, 1930, p. 126.

133. Bréhier, 1930, p. 193.

134. Popper, 1945 ; Revel, 1994 ; Nemo, 1998.

même la Sparte du IV^e siècle, sans doute), et aucune force militaire n'aurait pu l'imposer (pour peu que la fin puisse justifier les moyens). *La société grecque du IV^e siècle est individualisée*¹³⁵ ; *une telle société ne peut rentrer (même de force) dans le carcan désiré par Platon*. De plus, l'isolement que souhaitait celui-ci (économie fermée, autosuffisance, et échanges internationaux quasi-nuls) n'était ni possible, ni souhaitable. En voulant faire la théorie d'une société juste, Platon élabore la recette d'une société anarchique et ruinée. Le tort de Platon est d'avoir « cru que la science politique était apriorique comme les mathématiques », alors qu'elle est éminemment empirique¹³⁶. Cela parce qu'il ignore quels seraient les *moyens* (politiques, économiques, juridiques) de sa *fin* (la justice). Le refus des sciences humaines qu'avaient initiées les sophistes signe l'impuissance de la philosophie politique de Platon¹³⁷.

Quant à son esthétique, elle est tout entière commandée par sa métaphysique. Au lieu de penser la sensibilité esthétique, la relativité des goûts, et les différents déterminismes psycho-socio-culturello-historiques qui y président (ce qui correspondrait à une esthétique sophistique), il fait du Beau une hypostase ontologique qui existe *en soi*. « Le beau est autonome dans son essence »¹³⁸ ; il existe objectivement et il est donc « considéré comme un *attribut des choses* »¹³⁹ – ou comme ce à quoi elles *participent* à des degrés divers. Ainsi, le Beau est universel et absolu¹⁴⁰. De même qu'il existe une science du Juste, du Bien et du Vrai, « il existe une science de la beauté »¹⁴¹, qui n'a rien à voir avec une science de la sensibilité. C'est une science mystique qui repose, en dernière analyse, sur une révélation.

Platon n'est pas un penseur isolé et marginal : il représente tout un courant d'idées au milieu du IV^e siècle. Il a une influence considérable, et est entouré de disciples, formés dans l'école qu'il a créée : l'Aca-

135. C'est manifeste à la lecture de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide, qui est le meilleur témoin de son temps. Les dramaturges, les écrivains et les orateurs des V^e et IV^e siècles le montrent également. Pour des vues plus scientifiques sur la montée de l'individualisme à cette époque, on lira : Gernet, 1917 ; Pirenne, 1944, t. 1, P. I, chap. 28 ; Ellul, 1961, P. I ; Mossé, 1962 et 1971 ; Romilly, 1975.

136. Nemo, 1998, p. 184.

137. Sur les rapports de la philosophie politique aux sciences humaines, voir Citot, 2013b.

138. Bayer, 1961, p. 28. Voir aussi Charles, 2000, I.

139. De Wulf, 1909, p. 237-238.

140. Sherringham, 1992, p. 44.

141. Sherringham, 1992, p. 58.

démie. Les successeurs de Platon à la tête de cette école – surtout après Speusippe – s’orientent essentiellement vers la morale en délaissant la philosophie de la nature. Ainsi, les efforts de Platon pour proposer une alternative cognitive à la science positive n’ont pas trouvé l’écho qu’il aurait désiré, surtout si l’on considère l’orientation sceptique de la Nouvelle Académie à partir du III^e siècle. Heureusement, son disciple Aristote conservait intacte la prétention cognitive.

Aristote et le Lycée

Aux yeux de l’historiographie “*main stream*”, Aristote passe pour un adversaire de Platon. C’est vrai dans la mesure où il abandonne sa doctrine des Idées et donne à la philosophie une orientation plus empirique. Mais fondamentalement, sa pensée a la même empreinte socratique : le finalisme, la téléologie et la théologie restent dominants¹⁴². Dans son mode d’explication des phénomènes naturels, c’est toujours le supérieur qui explique l’inférieur, la fin qui commande les moyens, le qualitatif qui prime sur le quantitatif, et Dieu qui gouverne le monde. On est à l’opposé du mécanisme matérialiste des atomistes, qui avait donné une impulsion décisive à la pensée scientifique. Sa vision du monde naturel et humain est entièrement commandée par sa métaphysique : Platon voulait restaurer une astrologie religieuse, dit Bréhier, « Aristote poursuit ce mouvement d’idée (...) il accepte l’union étroite de l’astronomie et de la théologie, et c’est véritablement une théologie astrale qu’il institue » ; Dieu est « la fin vers laquelle le monde aspire »¹⁴³. « C’est donc le plus parfait qui explique le moins parfait ; c’est le supérieur qui explique l’inférieur (...) le minéral aspire à la vie végétale ; le végétal aspire à la vie animale ; l’animal aspire à la vie de l’homme, et l’homme aspire à la vie divine »¹⁴⁴. Toute la nature tend vers la pensée pure, c’est-à-dire cherche à rejoindre Dieu, qui en est à la fois le « premier moteur » et la cause finale. Ainsi, le monde entier est comme un être vivant tendu vers Dieu¹⁴⁵.

142. Cette interprétation, une fois encore, ne nous est pas propre : on la trouve chez nombre d’historiens de la philosophie et des sciences : Lange, 1874, t. 1, P. I, 3 ; Fouillée, 1875 ; Bréhier, 1930 ; Brunschvicg, 1934, III ; Robin, 1936 ; Enriques et Santillana, 1937b ; Lloyd, 1973 ; Piaget et Garcia, 1983, I ; Revel, 1994, 5.

143. Bréhier, 1930, p. 193 et 200.

144. Fouillée, 1875, p. 121.

145. Loin de penser la vie par ses conditions matérielles, il « conçoit la nature entière comme un être vivant » (Revel, 1994, p. 484).

Sa physique n'est pas seulement teintée de vitalisme : elle correspond aussi à une projection anthropomorphique. En effet, sa conception des « lieux naturels » et des aspirations des choses à les retrouver, donc sa doctrine du mouvement, répond à une forme d'égoцентризм épistémique spontané « assez proche de la pensée préscientifique de l'enfant ou de l'adolescent »¹⁴⁶. « Le raisonnement d'Aristote correspond à l'étape caractérisée, psychogénétiquement, par le primat des pseudo-nécessités et des pseudo-impossibilités » imposé par une conception religieuse du monde¹⁴⁷. Brunshvicg – qui a lu les premiers travaux de Piaget, et qui s'y réfère – conclut : « la pensée d'Aristote au niveau intellectuel est (...) celle d'un enfant de huit à neuf ans »¹⁴⁸. Quand ce n'est pas avec la psychologie infantile, la doctrine d'Aristote est comparée avec la « mentalité primitive » et mythologique : une « docilité envers le vieil esprit mythologique subsiste chez Aristote. On en trouverait le témoignage dans sa doctrine de l'Acte et de la Puissance, de la Forme et de la Matière, dans ses conceptions de la Nature et de l'Âme (...) Aristote (...) est asservi, sans en avoir conscience, à de vieilles croyances mythologiques » correspondant à une « pensée primitive »¹⁴⁹.

De toutes ces remarques, il ne faut évidemment pas conclure qu'Aristote ait l'intelligence d'un enfant ou la culture d'un homme du néolithique, mais simplement que l'orientation générale de son intelligence et de sa culture est déterminée par des conceptions préscientifiques – prédémocritéennes ou préhippocratiques, disons. Cela a des conséquences très fâcheuses sur sa recherche scientifique. Au lieu de réguler ses hypothèses en fonction de ses observations, il fait rentrer de force les faits dans les cadres théoriques *a priori* qu'il tâche de leur imposer¹⁵⁰. De nombreuses erreurs en découlent, en physique, en zoologie, en botanique, etc. Aristote n'a pas élaboré sa philosophie en fonction de ses recherches, mais il a voulu corroborer ses idées métaphysiques en trou-

146. Piaget et Garcia, 1983, p. 43.

147. Piaget et Garcia, 1983, p. 73.

148. Brunshvicg, 1933, p. 62.

149. Robin, 1936, p. 285 et 286. Voir aussi Brunshvicg, 1933, p. 67.

150. Comme le montre Lloyd (Lloyd, 1978, p. 208 à 224). Les textes de Lloyd doivent être lus très attentivement, car ce n'est qu'entremêlée d'éloges (assez convenus) qu'une sévère critique de la science aristotélicienne se dessine. De plus, tout en suggérant que les mérites scientifiques attribués généralement à Aristote sont dûs, en réalité, aux chercheurs du Lycée, Lloyd semble oublier cette hypothèse vraisemblable dès qu'il rassemble ses idées.

vant des faits empiriques correspondants¹⁵¹. Par rapport à Platon, cette démarche peut être considérée comme un retour à l'expérience, mais faire d'Aristote un esprit scientifique et expérimental, c'est aller trop loin. Son mérite principal est d'avoir fondé une École où les chercheurs étaient suffisamment libres pour s'émanciper de la métaphysique de leur maître. À part cela, l'apport d'Aristote à la connaissance positive tient à son génie classificateur. C'est par son souci de description, de recensement et de classement qu'il apporte une contribution notable à la science : en *histoire* de la philosophie par ses doxographies, en *botanique* par ses classifications, en *logique* par sa systématisation des modes de raisonnement, en *science politique* et en sciences sociales par ses descriptions des constitutions. Ainsi, les remarques précédentes au sujet de l'orientation globalement réactionnaire de sa philosophie ne doivent pas faire oublier toutes ces contributions, qui sont essentielles.

La philosophie politique d'Aristote est à l'image de sa philosophie générale : elle est un socratisme-platonisme modéré. Il conserve la perspective idéaliste : la raison *a priori* et les principes abstraits commandent, et ils sont eux-mêmes dictés par un cadre théo-cosmique. La rupture introduite par les sophistes (entre le plan de la nature et celui de la culture) est abandonnée : la culture redevient – comme avant l'époque des Lumières – le prolongement de la nature. L'homme est par nature « un animal politique », et la cité doit trouver ses normes ultimes dans la nature. Aristote n'est pas un penseur de la volonté, de la liberté ni de l'inventivité humaine : c'est un théoricien du *fondement* – sur lequel l'homme n'a pas de prise. *Le juste et l'injuste ne relèvent pas, en dernière instance, des décisions humaines*. C'est la nature et la raison qui déterminent ce qui est bien ou mal, juste ou injuste. Par exemple, il est juste que les hommes qui, par nature, sont destinés à être esclaves, le soient effectivement. Même chose pour les maîtres. La morale et la politique d'Aristote sont une application particulière de sa métaphysique théo-cosmique : on est toujours dans un schéma déductif qui va “de haut en bas” (des *principes* – supposés immanents à la Nature – à leurs *applications*). Il se prive ainsi de comprendre la puissance des phénomènes culturels, l'irréductibilité de la morale à la nature, et l'autonomie relative de la sphère politique.

151. Lloyd, 1978, p. 208, 211, 214 à 219, 224. Sa physique est « une ontologie régionale, qui reçoit ses principes de la métaphysique, et en est donc indissociable » (Boutot, 1995, I, 3). Sur les limites de la science aristotélicienne, et la persistante influence de Platon chez Aristote, voir aussi Enriques et Santillana, 1937b, p. 33 à 48.

L'autonomie du politique est *relative*, car il serait naïf de penser la politique *abstraction faite* de « l'infrastructure » socio-économique. Les sophistes ont montré ces liens de dépendance, dont l'homme d'État doit tenir compte. Or *Aristote ne parvient ni à autonomiser suffisamment le politique du naturel, ni à penser les rapports de dépendance du politique et du socio-économique*. Son idéalisme l'invite à croire qu'il suffit d'une bonne Constitution (fondée en Nature) pour résoudre tous les problèmes¹⁵². « La Cité, c'est la Constitution : la Constitution crée l'État au point que si la Constitution change, on peut se demander s'il s'agit du même État. Cette vue abstraite limitera constamment la pensée politique des Grecs »¹⁵³. « Il y a dans la *Politique* deux intentions assez différentes : d'une part il cherche à étudier la mécanique des gouvernements existants (...), mais d'autre part, il a tenu, comme Platon, à décrire un État idéal »¹⁵⁴. Et « l'Idéal, pour Aristote comme pour Platon, est que la Cité reste éternellement semblable à elle-même »¹⁵⁵. De là, comme chez Platon (avec beaucoup de modération, certes), découle une série de mesures illibérales et autoritaires¹⁵⁶. Plus attentif à la réalité sociale et économique que son maître, Aristote n'en demeure pas moins limité – dans ses vues morales, politiques et juridiques – par sa position idéaliste.

Quant à son esthétique, elle est également déterminée par la vision du monde théo-cosmique : le beau est ce qui participe du Bien (de la cause finale) et qui le manifeste. « Le beau moral est, chez Aristote, une esthétique du Bien (...) : le Bien cosmique »¹⁵⁷. Ainsi, un corps est beau par sa santé et sa force, car sa « fin » y est visible. Le finalisme de la nature étant le fondement de l'esthétique, le beau est (comme la finalité) un caractère de *l'en soi* : ce sont des réalités *ontologiques*. De même que chez Platon, « le beau est métaphysique »¹⁵⁸. Cette vue archaïque cohabite, chez Aristote, avec une doctrine de la « *catharsis* »,

152. Cette ignorance volontaire des déterminismes économiques et sociaux se retrouve chez les philosophes contemporains, trop pressés de garantir à la philosophie (politique, morale, juridique) une indépendance par rapport aux savoirs en sciences humaines. Sur cette question, voir Citot 2013b.

153. Touchard, 1959, p. 37.

154. Touchard, 1959, p. 39.

155. Nemo, 1998 p. 209.

156. Voir Nemo, 1998, P. I, 3.

157. Bayer, 1961, p. 37.

158. Bayer, 1961, p. 37.

qui marque au contraire une orientation originale (psychologique) dans l'étude du plaisir esthétique.

Le plus grand mérite d'Aristote, disions-nous, est la création du Lycée : lieu d'étude et de recherche où les esprits, semble-t-il, restaient libres. Les disciples d'Aristote s'adonnaient aux sciences particulières, et les faisaient progresser (par exemple Eudème de Rhodes, Dicéarque et Aristoxène de Tarente). Théophraste, le successeur d'Aristote à la tête de l'école, est sans doute le plus grand philosophe de la fin du IV^e (hélas, l'historiographie le néglige, au profit de ses contemporains Pyrrhon, Zénon et Epicure). Auteur d'une œuvre encyclopédique, il nous apparaît comme une sorte d'Aristote qui aurait modéré ou étouffé ses aspirations religieuses. Après lui, au III^e siècle, le Lycée se détourne encore davantage du finalisme du maître (par exemple avec Straton), et rejoint les réseaux scientifiques d'Alexandrie. L'histoire du Lycée est celle d'un reniement salvateur : *c'est en se détournant de la métaphysique aristotélicienne que le Lycée a pu constituer l'une des plus brillantes écoles de pensée de toute l'Antiquité.*

2. La période hellénistique : l'indifférence à la science (323-130 av. J.-C.)

Dans la période hellénique tardive, la philosophie restait très attachée à la prétention cognitive (à part certaines écoles socratiques). Elle rivalisait donc avec la science, au moyen de grands systèmes, comme ceux de Platon et d'Aristote. À l'époque hellénistique, les mentalités évoluent, et *la partie normative de la philosophie domine désormais sa partie cognitive*. La métaphysique se met au service de l'éthique, de la sagesse et du bonheur. La philosophie s'éloigne d'autant de la connaissance scientifique : après la période de rivalité, on entre dans celle de l'indifférence¹⁵⁹. On se doute que la *domination tendancielle de la philosophie par la morale* ne fera qu'accentuer le déclin de la philosophie, amorcé à la fin du V^e siècle. D'autant que l'attrait de la religion se fait de plus en plus sentir, parallèlement à l'influence orientale croissante. La philosophie hellénistique correspond en effet à la sortie de la philosophie grecque hors des terres de la Grèce traditionnelle.

159. Indifférence à la science ou instrumentalisation éthique de la science : « Dès le III^e siècle, les trois dernières écoles originales de la Grèce – stoïciens, épicuriens, sceptiques – convergent pour faire (...) de la science une sorte de matière à option, l'essentiel étant le bonheur personnel » (Revel, 1994, p. 536).

Son terrain de jeu est désormais l'ensemble de la Méditerranée centrale et orientale, hellénisée par les conquêtes d'Alexandre¹⁶⁰. Si les philosophes Athéniens se montrent hostiles à la pensée positive d'origine ionienne, les nouveaux philosophes du monde hellénistique lui sont carrément indifférents.

Les conquêtes d'Alexandre mettent la Grèce en contact direct avec le monde oriental ; il en ressort une impression de relativité morale, culturelle et politique. Le sentiment du relatif aurait pu donner l'impulsion à une anthropologie nouvelle et à une grande vague de pensée laïque ; mais c'est le découragement idéologique qui prime : le relativisme vire au scepticisme. Or les hommes ont d'autant plus besoin de certitude religieuse que le scepticisme les gagne ; c'est pourquoi le scepticisme de cette période cohabite avec différentes figures du dogmatisme. On demande donc à la philosophie des recettes pour supporter ces temps d'incertitudes, tandis que les sciences prennent leur essor dans leurs réseaux propres¹⁶¹.

Le scepticisme : l'ancien scepticisme et la Nouvelle Académie

Le scepticisme de la fin du IV^e siècle et de la première moitié du III^e siècle n'est pas une machine de destruction (comme l'esprit critique des sophistes) ou une provocation nihiliste (comme un certain cynisme) : c'est avant tout une morale désabusée et une sagesse. « Se replier sur soi-même, afin de donner au malheur le moins de prise possible, vivre simplement et modestement, comme les humbles, sans prétention d'aucune sorte, laisser aller le monde (...), voilà l'idéal du sceptique. Philosophie égoïste et bornée, sans doute ! », mais digne face aux malheurs¹⁶². Tel apparaît Pyrrhon d'Elis, dont les sceptiques ont fait leur maître : « Pyrrhon, comme Socrate, s'est proposé avant tout de trouver le secret du bonheur. Comme lui, il renonce à la science théorique pour tourner toutes ses préoccupations du côté de la vie pratique »¹⁶³. Le scepticisme de Pyrrhon est moins une doctrine qu'un mode de vie. Il ne fait donc pas école à proprement parler, mais il est entouré d'admirateurs qui le prennent pour modèle. Timon de Phlionte est le plus connu d'entre eux. Comme son aîné, il marque une « réaction contre les prétentions de l'ancienne philosophie, un renoncement à toute

160. « Athènes reste le centre de la philosophie ; mais, parmi les nouveaux philosophes, aucun n'est un Athénien, ni même un Grec continental » (Bréhier, 1930, p. 260).

161. Voir la note 91.

162. Brochard, 1884, p. 59.

163. Brochard, 1884, p. 63.

philosophie savante et à l'appareil dialectique dont elle s'entoure »¹⁶⁴. Ce scepticisme demeure une philosophie tout de même, dans la mesure où il se justifie par des *arguments* (tirés de l'expérience) relatifs aux contradictions des données sensibles, des mœurs et des croyances.

Le *scepticisme académique* s'oppose à ce *scepticisme empirique* ; en cela, la « Nouvelle Académie » est bien l'héritière de « l'Ancienne Académie » fondée par Platon. Les Académiciens sont des sceptiques dialecticiens raisonnants, à l'image d'Arcésilas de Pitane – fondateur de la Nouvelle Académie, au milieu du III^e siècle. À l'inverse de Pyrrhon et Timon, Arcésilas est un destructeur et négateur : il défend avec énergie la thèse selon laquelle il n'y a pas de vérité... « Ni les sens ni la raison ne peuvent atteindre la vérité » selon lui¹⁶⁵. On ne connaît guère ses successeurs immédiats. Dans la première moitié du II^e siècle, on retrouve chez Carnéade de Cyrène ce ton radical : « Rien ne trouvait grâce devant Carnéade ; il allait jusqu'à contester la certitude de propositions mathématiques comme celle-ci : deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. En résumé, rien n'est certain ; le plus sûr est de suspendre son jugement (...). Tout est incompréhensible, voilà ce que Carnéade a prouvé »¹⁶⁶. Mais il semble aussi se distinguer par une doctrine de la probabilité, plus mesurée et plus constructive. La rigueur de ses raisonnements et son application à polémiquer avec les stoïciens le font passer pour l'un des plus grands philosophes de son temps. C'était, à tout le moins, un scolastique subtile.

L'épicurisme au III^e siècle

En raison de sa métaphysique matérialiste, la doctrine d'Epicure (fondateur de l'école épicurienne en 306 av. J.-C.) est rapprochée par les commentateurs de celle de Démocrite. De fait, il a été initié par Nausiphane aux thèses de l'abdéritain. Pourtant, les deux démarches n'ont que très peu de choses en commun, et Epicure est plus proche des philosophes de son temps que de n'importe quel penseur de la grande époque. Le matérialisme de Démocrite était éclairé et motivé par une recherche d'orientation scientifique, tandis que le matérialisme épicurien est une métaphysique *ad hoc* dont la finalité est le bonheur. Si le platonisme avait semblé à Epicure plus prompt à rendre heureux, il aurait été platonicien. En effet, « la connaissance rationnelle n'a pas d'autre

164. Brochard, 1884, p. 102.

165. Brochard, 1884, p. 121.

166. Brochard, 1884, p. 145.

fonction pour Epicure qu'une fonction thérapeutique. La connaissance n'est utile que pour nous guérir de nos angoisses »¹⁶⁷. Le matérialisme est adopté parce qu'il permet de ne pas craindre les dieux ni la mort. Quand cette doctrine lui paraît anxiogène sur tel ou tel point, il l'adapte, il la bricole, au prix d'une grande confusion théorique. Epicure voulait que l'homme fût libre ; il a donc inventé la thèse du « *clinamen* » : les atomes peuvent dévier de leurs trajectoires, et ainsi, la liberté est sauvée ! C'est bien la morale qui commande le système. Ainsi, « Epicure était presque totalement étranger aux sciences positives »¹⁶⁸. Comme il le dit très bien lui-même : « Si la crainte des météores et la peur que la mort ne soit quelque chose pour nous (...) ne venaient gêner notre vie, nous n'aurions nullement besoin de physique »¹⁶⁹. Par ailleurs, il est un fervent croyant : les dieux existent, mais ce sont des êtres heureux vivant en paix, qui n'interviennent pas dans les affaires du monde.

Sa morale est hédoniste : s'il faut pratiquer la vertu, c'est parce qu'elle procure du plaisir. Le plaisir, en effet, est la seule fin. La morale épicurienne consiste en une liste de conseils et de précautions pour parvenir au plus grand plaisir. Quant à la politique, il n'en est guère question : « Epicure, dans la tourmente de la fin de la Cité [depuis la conquête macédonienne], n'attend plus rien de la politique, ni en général de la vie sociale »¹⁷⁰. L'utilité du moment commande (pour chaque individu) le respect, ou non, de la justice positive. Dans la mesure où elles garantissent la sécurité (donc sont une condition du bonheur), les lois doivent être respectées. Par ailleurs (mais il est difficile de voir comment ces idées se coordonnent), la justice doit se fonder dans la nature pour ne pas être que conventionnelle.

Les disciples d'Epicure au III^e siècle (Métrodore de Lampsaque dit le Jeune, Hermarque de Mytilène, Idoménée de Lampsaque, Polystrate) et jusqu'à la période suivante, n'ont pas « ressenti la nécessité de modifier et de renouveler l'orientation doctrinale de l'école », car la doctrine de leur maître était l'objet d'une « vénération presque religieuse »¹⁷¹.

167. Revel, 1994, p. 495-496.

168. Bréhier, 1930, p. 308. Cela pèse sur ses hypothèses au sujet des sensations : « hypothèses auxquelles l'absence de toute expérience véritable donne nécessairement un caractère enfantin » (Lange, 1866, p. 80).

169. Cité par Bréhier (Bréhier, 1930, p. 308).

170. Nemo, 1998, p. 318.

171. *Encyclopédie de la Pléiade*, 1969, article de G. Arrighetti, p. 767 et 768.

Ils se répartissaient plus ou moins les tâches pour le travail de réfutation des doctrines rivales.

L'ancien stoïcisme

Le stoïcisme – fondé par Zénon de Citium en 301 av. J.-C. – est, de toutes les écoles hellénistiques, celle qui affiche la plus grande prétention cognitive. Le scepticisme est indifférent au savoir ou en montre la nullité, l'épicurisme l'instrumentalise à des fins hédonistes, tandis que le stoïcisme le prend davantage au sérieux (bien que son orientation générale soit *avant tout morale*). Les stoïciens sont ainsi les penseurs de l'époque hellénistique les plus proches des ambitions philosophiques de Platon et d'Aristote. Mais leur philosophie de la nature est une métaphysique théo-cosmique qui remonte très en amont des physiques platoniciennes et aristotéliennes. Le finalisme d'Aristote était subtile et combiné avec un certain mécanisme ; Platon veillait à ne pas amalgamer le sensible et l'Intelligible dans un syncrétisme confus : cela les distinguait des grandes conceptions hylozoïstes des premiers métaphysiciens. Or avec les stoïciens, on régresse précisément à ce syncrétisme primitif : le dualisme – qui marquait un progrès puisqu'il libérait la nature de l'intrusion d'éléments surnaturels – est abandonné. « Le dieu hellénique (...) est un être qui (...) dans son existence parfaite, ignore les agitations et les maux de l'humanité comme les vicissitudes du monde » ; au contraire, « le dieu des stoïciens (...) vit en société avec les hommes (...) dispose toutes choses dans l'univers en leur faveur ; sa puissance pénètre toutes choses (...) il n'est plus le solitaire étranger au monde »¹⁷². Dans cette « cosmologie vitaliste », « la nature elle-même est absorbée dans les choses divines »¹⁷³. Le *Logos*, Dieu, l'Âme du monde agissent comme une Providence à laquelle peut s'adresser la piété commune : « Si le dieu d'Aristote et des platoniciens est le dieu d'une théologie savante, celui des stoïciens est l'objet d'une piété plus humaine »¹⁷⁴. La philosophie se dégrade au niveau de la superstition populaire¹⁷⁵. En effet, le stoïcisme a « voulu faire descendre la philosophie dans la rue (...) en la mettant à la portée de l'étrangers, du métèque, de l'esclave, de l'analphabète, de l'homme surmené par le

172. Bréhier, 1930, p. 270.

173. Bréhier, 1930, p. 268 et 271.

174. Bréhier, 1930, p. 286.

175. Dieu crée les puces pour nous réveiller d'un sommeil trop long, et les souris pour que l'on range nos affaires, rapporte Bréhier...

travail physique »¹⁷⁶. Cela se reflète dans la théorie de la connaissance des stoïciens, qui réduit le savoir à une systématisation et une rationalisation des perceptions communes : « La vérité et la certitude sont dans les perceptions les plus communes, et elles n'exigent aucune qualité qui dépasse celles qui appartiennent à tout homme, même aux plus ignorants »¹⁷⁷. L'espoir du stoïcisme est qu'il soit possible de hisser le sens commun à la raison universelle.

La morale et la politique stoïciennes sont conformes à leur conception démocratique de la connaissance : « les stoïciens ont voulu supprimer toutes les oppositions, tous les dualismes » – entre l'homme libre et l'esclave, le Grec et le Barbare, le citoyen et l'étranger, l'humain et le divin, comme, sur le plan cognitif, entre la connaissance sensible et la connaissance rationnelle, la nature et la raison, la matière et l'esprit. Ils défendent donc un cosmopolitisme et un universalisme moral, car la raison est la même chez tous les hommes, et tous sont égaux devant la loi morale. Il s'agit donc de détruire les États et les nations, de façon à ce que l'humanité entière ne forme plus qu'un seul « troupeau paissant en commun (...) sur un pâturage commun »¹⁷⁸. Ce cosmopolitisme égalitaire et pacifique peut paraître sympathique *in abstracto* mais, *in concreto*, il reviendrait à annuler toute vie citoyenne et politique, à casser la diversité culturelle et à rendre impossible l'essor de nouvelles civilisations. Si les contemporains de Zénon avaient formé un seul troupeau uniforme, la civilisation romaine n'aurait pas émergé, ni la civilisation byzantine, arabe, européenne, ni les civilisations asiatiques, américaines ou africaines. La diversité et le pluralisme sont les conditions du progrès humain, et l'unité impériale réalisée a toujours coïncidé avec une régression culturelle multiforme¹⁷⁹. Le cosmopolitique stoïcien correspond, justement, à une situation impériale (l'empire d'Alexandre, ou celui d'Auguste), où le troupeau humain a un seul

176. Revel, 1994, p. 522-523.

177. Bréhier, 1930, p. 272. On n'aboutit pas à un sensualisme grossier, certes, car la connaissance sensible est pénétrée de raison ; ce qui permet d'en dériver la connaissance du bien, de la justice et des dieux. On retiendra aussi la distinction très éclairante entre « le vrai » (accord ponctuel et hasardeux avec le réel) et « la vérité » : la maîtrise, par l'individu pensant, de sa propre connaissance vraie.

178. Plutarque décrit par ces mots la *politeia* de Zénon (cité par Sinclair, 1952, p. 270).

179. Voir Cosandey, 1997 ; Pirenne, 1944-1956.

berger¹⁸⁰. La République, la démocratie, la vie politique en général sont incompatibles avec cette uniformisation. La politique stoïcienne signe la mort du politique.

Après Zénon, les scolarques de « l'Ancien stoïcisme » sont Cléanthe d'Assos et Chrysippe de Soles (tous deux du III^e siècle), puis Diogène de Babylone et Antipater de Tarse au II^e siècle. L'avènement du « Moyen stoïcisme » à partir de 129 marque une autre période de l'histoire de la philosophie.

3. La période de domination romaine : éclectisme et infiltration du religieux en philosophie (de 130 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)

Dans la seconde moitié du II^e siècle, le monde grec passe sous domination romaine, ce qui a pour effet indirect de donner une nouvelle coloration à la pensée philosophique : plus éclectique, plus conciliante, plus simple. Les grandes Écoles continuent de structurer le champ intellectuel, mais elles se rapprochent, puis tendent à se confondre¹⁸¹. Elles sont emportées, lentement mais sûrement, vers le mysticisme et la religiosité¹⁸². Si, depuis la fin du V^e siècle, la philosophie se rapproche de la religion, ce sont désormais des éléments religieux qui font directement intrusion dans la philosophie. En outre, au cours de cette époque romaine, le platonisme monte en puissance progressivement – dans la période suivante, son importance sera telle qu'il sera en mesure d'unifier la « philosophie païenne ». Ce platonisme n'est pas celui de Platon (rationnel, dualiste, para-scientifique, donc exigeant) : c'est un platonisme mystique et synchrétique. La mystique orientale pénètre dans la philosophie par le néopythagorisme et le médioplatonisme, et ne sera menacée plus tard que par la concurrence d'une nouvelle pensée venue d'Orient : le christianisme¹⁸³.

180. Les stoïciens ont aussi défendu les monarchies hellénistiques, et ont adapté leur doctrine à l'occasion de la formation de celles-ci. Mais ces contingences n'ont guère d'importance car, en dernière instance, « les hommes sont les administrés des dieux » (Balaudé, 1996, p. 115).

181. Stoïcisme, platonisme, aristotélisme et pythagorisme se mêlent. L'épicurisme et le scepticisme gardent leur existence distincte.

182. Rappelons que nous ne nous occupons ici que de philosophie grecque, et non de philosophie latine.

183. Sur l'orientalisation de la philosophie grecque (la pénétration croissante de la mystique puis du christianisme, tous deux venus d'Orient), voir Ritter, 1829, L. XII, section 2, et L. XIII. *L'Histoire de la philosophie ancienne* de Ritter a ce double avantage

Stoïcisme, platonisme, épicurisme et pythagorisme

Le « Moyen stoïcisme » se caractérise par un rapprochement avec le platonisme, manifeste dès la fondation du courant en 129 par Panétios de Rhodes. Ce dernier se distingue des dogmes traditionnels de l'École en ceci qu'il « croit à l'éternité d'un monde que la Providence rend parfait »¹⁸⁴ et nie l'immortalité de l'âme. S'il passe, aux yeux des Romains, pour un savant universel, c'est surtout en raison de l'ignorance de ces derniers à cette époque : Panétios n'est pas du tout au niveau de la science alexandrine du II^e siècle. Son successeur, Posidonios d'Apamée, passe aussi pour un savant encyclopédique ; ce qu'il est effectivement. C'est là un fait exceptionnel pour un philosophe grec du I^{er} siècle av. J.-C. Il s'explique sans doute par le caractère stimulant du contact avec Rome, qui connaît à cette période un exceptionnel épanouissement intellectuel. Néanmoins, Posidonios reste loin derrière la science démocritéenne et hellénistique. De plus, sa philosophie semble étrangère à cet attrait pour les sciences : il rapproche au contraire le stoïcisme des tendances religieuses, mystiques et platoniciennes de son temps. Il croit ainsi que l'univers est pénétré par une force cosmique unificatrice (la *sympathie*), et que Dieu est un souffle purifiant qui pénètre partout. La fin du II^e siècle marque l'évolution de l'épicurisme en « Moyen épicurisme », avec Zénon de Sidon, Démétrios Lacon puis Philodème de Gadara dans la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C. Là encore, le contact avec Rome est positif : il stimule les esprits, qui tâchent d'intérioriser la culture de leur temps (surtout Démétrios). Mais ces efforts ont avant tout un mobile scolastique : clouer le bec aux stoïciens.

A partir de la fin du II^e siècle, la Nouvelle Académie abandonne son scepticisme et incline vers l'éclectisme : Philon de Larisse tente de concilier Carnéade avec Platon et Aristote. Son successeur Antiochos d'Ascalon (au I^{er} siècle) trahit sa lignée en passant dans le camp stoïcien, tout en restant le maître incontesté de l'Académie. Ce revirement, associé à la tendance éclectique, marque la fin de l'Académie et la domination durable de l'École stoïcienne. Mais comme il s'agit d'un stoïcisme éclectique teinté d'aristotélisme et de platonisme, rien n'est perdu pour ces deux courants-ci. La fin du I^{er} siècle est également marquée par le retour du pythagorisme, avec la fondation de l'École néopythagoricienne par Eudore d'Alexandrie (vers 40 av. J.-C.). Néopythagorisme et

de penser très précisément le cycle de progrès-apogée-déclin de la philosophie grecque, et également de n'achever son histoire qu'à la toute fin de la pensée païenne.

184. *Encyclopédie de la Pléiade*, 1969, article d'A. Michel, p. 777.

platonisme sont très proches et souvent indiscernables, étant donnée la lecture mystique qui est faite de Platon.

Dans la première moitié du 1^{er} siècle ap. J.-C., c'est Ammonios d'Athènes qui fonde le médioplatonisme. Son élève, Plutarque de Chéronée, est le plus célèbre représentant du Moyen platonisme au tournant des 1^{er}-II^e siècles ap. J.-C. Avec lui, « la philosophie prend un caractère plus étroitement moral et religieux »¹⁸⁵. Il s'inspire du platonisme, de l'aristotélisme et du pythagorisme, selon une tradition gréco-orientale. Ce prêtre de Delphes adopte une théologie égyptienne et se pique de démonologie. Son œuvre, dit A. Michel, « ne crée presque rien, elle marque sur divers points des reculs de la pensée »¹⁸⁶. Ce jugement semble devoir être appliqué à toute la période, qui est dominée par la figure de grands maîtres (Platon, Aristote, Chrysippe, Pythagore) dont on commente les doctrines sans les renouveler : « intelligence figée (...) et tout effort intellectuel arrêté », commente Bréhier¹⁸⁷. À partir du II^e siècle, la philosophie tombe de plus en plus sous l'influence des religions orientales : la gnose judéo-chrétienne, l'hermétisme, les *Oracles chaldaïques* (recueil d'oracles de théurgie publié en grec, vers 170), le christianisme (comme on le voit avec Justin de Naplouse, qui passe de la philosophie au christianisme). La création de l'École théologique d'Alexandrie (la Didascalée) vers 180 sera bientôt l'une des voies de sortie directe de la philosophie vers la religion. Vers la même époque, Numénios d'Apamée assure la transition du néopythagorisme et du médioplatonisme vers le néoplatonisme proprement dit qui caractérise la période suivante.

Le « Stoïcisme impérial » grec ne permet pas de renverser cette tendance de fond : « en cherchant le passage le plus direct de la métaphysique à l'action, Epictète aboutit à une extrême simplification du stoïcisme » ; « il pousse à l'extrême le grand mouvement de simplification de la philosophie » ébauché au 1^{er} siècle av. J.-C.¹⁸⁸. Sa morale, fondée sur la distinction entre « ce qui dépend de nous » et « ce qui ne dépend pas de nous », débouche sur un acquiescement pur et simple au monde tel qu'il est. En effet, seul le bon usage de nos représentations dépend de nous, selon Epictète, et le bon usage consiste à donner son assentiment. Dès lors, « toute notre liberté consiste à dire : les choses

185. *Encyclopédie de la Pléiade*, 1969, article d'A. Michel, p. 843.

186. *Encyclopédie de la Pléiade*, 1969, article d'A. Michel, p. 851.

187. Bréhier, 1930, p. 375.

188. *Encyclopédie de la Pléiade*, 1969, article d'A. Michel, p. 853 et 854.

sont ce qu'elles sont – et rien d'autre (...) la liberté se confond avec l'acceptation totale de l'être »¹⁸⁹. Dieu seul est libre, et « la tâche du philosophe est d'être son témoin, d'adorer sa volonté, de reconnaître qu'il lui doit tout »¹⁹⁰. La philosophie morale de l'époque est, comme la philosophie générale, grevée par le poids de la mentalité religieuse. Dans ce contexte, les critiques que Lucien de Samosate (~125-180~) adressent aux croyances religieuses et aux philosophies de son temps sont salvatrices. D'autant que cet esprit voltairien n'est pas que destructeur, et propose une authentique philosophie.

Le nouveau scepticisme

Tandis que la Nouvelle Académie abandonnait le scepticisme à la fin du II^e siècle av. J.-C., le courant sceptique issu de Pyrrhon (qui était éclipsé depuis la fin du III^e siècle) retrouve de la vigueur : c'est le « Nouveau scepticisme », dont *Ænésidème* est le premier représentant (dans la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C.). À la différence du moralisme de Pyrrhon, qui cherchait surtout l'ataraxie, le scepticisme d'*Ænésidème* est intellectualiste : c'est un dialecticien, un raisonneur. Peut-être tirait-il ce caractère de sa fréquentation de l'Académie. Son objectif : « montrer non seulement que la science n'était pas faite, mais qu'elle ne pouvait se faire »¹⁹¹. En effet, la science est la connaissance des causes, mais « il ne peut y avoir de cause, répond *Ænésidème* »¹⁹². Il n'y a pas non plus de démonstration, ni de vérité en général. Voilà un esprit rétif à toute nuance qui, ne trouvant pas de vérité absolue, en profite pour condamner aussi toute vérité relative – c'est-à-dire, en effet, toute science. Parallèlement à sa doctrine sceptique, *Ænésidème* élabore un système héraclitéen des plus dogmatiques, sans que l'on sache exactement comment il vivait cette contradiction. On ne lui connaît pas de successeurs directs. C'est Agrippa, au tournant des I^{er} et II^e siècles ap. J.-C., qui parachève le travail de destruction. Voici comment Brochard résume l'histoire du scepticisme pyrrhonien : « le scepticisme a parcouru trois étapes. Avec Pyrrhon, il conteste la légitimité de la connaissance sensible, et de l'opinion commune. Avec *Ænésidème*, il récusé la science. Avec Agrippa (...) il déclare impos-

189. *Encyclopédie de la Pléiade*, 1969, article d'A. Michel, p. 855.

190. *Encyclopédie de la Pléiade*, 1969, article d'A. Michel, p. 855.

191. Brochard, 1884, p. 273.

192. Brochard, 1884, p. 274.

sible la vérité quelle qu'elle soit »¹⁹³. De notre point de vue, c'est l'histoire d'une décadence.

Ce scepticisme dialectique ne connaît plus de penseurs d'importance après Agrippa. À partir du milieu du II^e siècle ap. J.-C., c'est un « scepticisme empirique » qui reprend le flambeau du scepticisme – avec Ménodote de Nicomédie puis Sextos Empeirikos (Sextus Empiricus). Il est le fait de médecins à l'esprit positiviste, qui critiquent la spéculation au nom de leur art médical. Curieusement, ces médecins affichent un complet phénoménisme¹⁹⁴. Ils reprennent les arguments de leurs devanciers, qu'ils dressent en un système solide, capable de rivaliser avec les autres systèmes philosophiques – comme si le scepticisme pouvait et devait se présenter sous la forme d'un corps de doctrines. Au fond, ils sont aussi spéculatifs que leurs adversaires : « Les sceptiques usent et abusent de la dialectique (...). Par là, ils tiennent encore aux doctrines qu'ils combattent : c'est en métaphysiciens qu'ils luttent contre la métaphysique »¹⁹⁵. D'une façon générale, tous ces raisonneurs étaient « idéalistes jusque dans leur scepticisme »¹⁹⁶. Pendant qu'ils se livraient à des rêveries idéalistes et démontraient l'impossibilité de la connaissance, Ptolémée et Galien offraient à l'histoire intellectuelle des travaux d'importance majeure – mais la philosophie n'entendait plus rien de la science à cette époque. Encore le courant sceptique manifestait-il un goût pour la raison et l'argumentation ; tandis qu'après le II^e siècle, le mysticisme dominant rendait cette philosophie impossible.

4. *La période de domination chrétienne : la philosophie au service de la religion (200-642)*

Au début du III^e siècle, le rapport de force entre la religion et la philosophie tourne à l'avantage de la première : on passe d'une *philosophie teintée de religiosité* (époques hellénique tardive et hellénistique) à une *philosophie pénétrée de religion* (époque romaine) à une *philosophie quasi-religieuse*. La tradition grecque devient un fonds culturel dans lequel on puise pour asseoir et justifier des croyances (chrétiennes ou païennes), à la façon des « bâtisseurs chrétiens [qui] utiliseront les colonnes des temples romains dans leurs églises »¹⁹⁷. C'est désormais

193. Brochard, 1884, p. 319.

194. Brochard, 1884, p. 324.

195. Brochard, 1884, p. 388.

196. Brochard, 1884, p. 399.

197. Revel, 1994, p. 560.

la pensée chrétienne qui domine le champ intellectuel, et cette domination est telle qu'elle contraint la philosophie « païenne » à s'unifier et se restructurer. Le néoplatonisme est une réaction commandée par cet état de fait. Cette période, qui est comme la queue de comète de la philosophie grecque, est à la fois la plus longue de toutes et la plus uniforme sur le plan intellectuel.

La philosophie grecque chrétienne et la réaction néoplatonicienne

Dès la seconde moitié du II^e siècle, le christianisme commence à siphonner la philosophie grecque en provoquant toujours plus de conversions. L'accession de Clément d'Alexandrie à la tête de la Didascalée vers 200 marque un tournant. Ce païen de naissance, imprégné de culture grecque, nourri à la philosophie, choisit de se convertir, puis de mettre son érudition au service de sa nouvelle foi. Il n'abandonne pas la philosophie : il veut faire du christianisme la vraie philosophie, en conciliant les prophètes bibliques et les philosophes grecs (surtout Platon, qui est comme une propédeutique à la Vérité révélée). Origène, qui lui succède en 215, n'est déjà plus philosophe : c'est un théologien qui utilise la philosophie grecque. La pensée chrétienne s'étend et se diversifie, comme le manifeste la fondation de l'École théologique d'Antioche, vers 235. La fuite des cerveaux et des cœurs vers le christianisme, et l'instrumentalisation de la philosophie grecque, devaient susciter une vaste réaction de défense : ce fut le néoplatonisme.

Le néoplatonisme naît dans le milieu intellectuel mystique et religieux d'Alexandrie, avec Ammios Saccas puis Plotin. Le premier fonde l'École néoplatonicienne de Rome, et est rejoint par le second (en 245), qui avait été son élève à Alexandrie. Plotin renouvelle le platonisme, et marque profondément de son empreinte l'histoire de la philosophie. Mais quel que soit son génie de penseur et de professeur, il est avant tout un mystique : « la mystique de Plotin n'est pas une conquête de sa philosophie, mais sa philosophie est la formalisation, la conscience critique du salut préalablement (...) donné » ; autrement dit, il « insère l'élucidation rationnelle dans un processus religieux »¹⁹⁸. Cette philosophie est si religieuse qu'elle servira le christianisme qu'elle voulait combattre : les Pères de l'Église trouvent dans le plotinisme une grande source d'inspiration. D'une façon générale, Plotin attire irrésistible-

198. *Encyclopédie de la Pléiade*, 1969, article de J. Trouillard, p. 893 et 894. « Rêveries mystiques, poème de théologie orientale », dit même Fouillée (Fouillée, 1875, p. 175).

ment tous les esprits mystiques de l'Antiquité ou d'aujourd'hui, car il concilie à merveille religiosité, philosophie et talent littéraire. S'il avait appelé *Dieu* son principe suprême (« l'Un »), les chrétiens se seraient emparés de Plotin encore plus rapidement, et les religieux non-assumés s'en seraient éloignés d'autant. Par ailleurs, il faut aussi louer Plotin pour avoir renouvelé considérablement la pensée esthétique, en l'associant à ses idées religieuses¹⁹⁹.

Porphyre puis Iamblicos (Jamblique) lui succèdent à la tête de l'École. Ce dernier rejoint l'École néoplatonicienne d'Apamée (« l'École syrienne »), qui avait été fondée au milieu du III^e siècle. Iamblicos oriente le néoplatonisme vers les mystères et les pratiques magiques (la théurgie), qu'il tente de justifier rationnellement. L'École syrienne se ramifie et exporte sa sensibilité théurgique. La première ramification – l'École néoplatonicienne de Pergame, au IV^e siècle – est d'orientation magique. La philosophie s'enfonce de plus en plus dans le commentaire et la compilation des auteurs du passé, auxquels on n'ajoute plus rien, sinon un esprit oriental mystique.

L'École néoplatonicienne d'Athènes et l'École philosophique d'Alexandrie

Au V^e siècle, l'espace intellectuel se réduit à deux centres : l'École néoplatonicienne d'Athènes et l'École philosophique d'Alexandrie (c'est-à-dire l'École néoplatonicienne d'Alexandrie). La première, d'orientation mystique, est fondée par Plutarque d'Athènes vers 400. Lui succèdent Syrianos puis Proclus. Venu de Syrie, celui-ci apporte avec lui les croyances d'Asie Mineure : « il est curieux de tous les mythes et de tous les rites, mêmes barbares »²⁰⁰. Il systématise le néoplatonisme pour mieux lutter contre le christianisme, mais il ne peut s'empêcher d'introduire des dieux dans la procession plotinienne. Au début du VI^e siècle, Damascios livre une version nouvelle du plotinisme, en critiquant certains points de la doctrine de Proclus. On lui doit surtout une précieuse *Histoire philosophique*. À la même époque (mais n'étant pas à l'École), Pseudo-Denys l'Aréopagite appartient davantage à l'histoire de la pensée chrétienne et mystique qu'à l'histoire de la philosophie grecque – bien que ce moine et théologien syrien ait été influencé par

199. « L'esthétique devient de la théologie. La beauté de l'univers chante et clame la grandeur de Dieu », car « le beau est la trace du Bien et de Dieu dans l'univers » (Bayer, 1961, p. 68 et 69).

200. *Encyclopédie de la Pléiade*, 1969, article de J. Trouillard, p. 913.

le néoplatonisme. Simplicios de Cilicie est le dernier représentant de l'École d'Athènes : en 529, l'empereur Justinien la fait fermer. Ses membres fuient à Alexandrie.

Ils y retrouvent les néoplatoniciens qui avaient fondé l'École philosophique d'Alexandrie au début du ^v^e siècle (à ne pas confondre avec l'École théologique d'Alexandrie, qui est chrétienne). Jean Philopon est le premier auteur à se distinguer entre tous, au ^{vi}^e siècle. Il publia sur tous les sujets : philosophie, théologie, grammaire, mathématique, astronomie et peut-être même médecine. Alexandrie a connu une science plus haute et plus rigoureuse, mais Philopon n'en demeure pas moins remarquable par rapport à son époque. En revanche, sur le plan philosophique, son objectif était surtout de rendre la philosophie grecque acceptable par les chrétiens. En *christianisant la philosophie grecque*, il a permis à son École de n'être pas, comme celle d'Athènes, victime d'un décret impérial. L'École se perpétue (à travers notamment Olympiodore le Jeune et Stéphanos d'Alexandrie) jusqu'à la prise d'Alexandrie par les Arabes, en 642.

Ainsi s'achève l'histoire de la philosophie grecque, qui a été, depuis la fin du ^v^e siècle av. J.-C. jusqu'en 642, l'histoire d'un long et progressif retour à la religion, d'où elle avait émergé au début du ^{vi}^e siècle, en Ionie. Les Byzantins n'ont pas eu véritablement de philosophes ; ce sont les Arabes qui ont fait fructifier ce qu'ils purent assimiler de culture grecque, pour donner naissance à une autre histoire de la philosophie. Elle aussi sortie de la religion (musulmane), elle devait y retourner quelques siècles plus tard. Si nous ne voulons pas que ce cycle se reproduise dans notre vieille culture européenne, tâchons de méditer le type de rapport que la philosophie devrait entretenir avec la connaissance scientifique.

Bibliographie

- AUBENQUE P. (2000), « Philosophie », dans *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, *Encyclopaedia universalis*.
- BALAUDE J.-F. (1996), *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, Paris, Nathan.

- BASTIDE (1939), *Le moment historique de Socrate*, Paris, Alcan.
- BAYER R. (1961), *Histoire de l'esthétique*, Paris, Colin.
- BOUTOT A. (2002), « Science et philosophie », dans *Encyclopaedia universalis*, vol. 20, Paris.
- BRÉHIER É. (1930), *Histoire de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1981.
- (1955), *Études de philosophie antique*, Paris, P.U.F.
- BROCHARD V. (1884), *Les Sceptiques grecs*, Paris, LGF, 2002.
- BRUNSCHVICG L. (1933), *Les âges de l'intelligence*, Paris, P.U.F., 1953.
- BURNET J. (1892), *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1952.
- CHARLES D. (2000), « Esthétique – Histoire », *Encyclopaedia Universalis*, P. I.
- CITOT V., (2009) *Le paradoxe de la pensée. Les exigences contradictoires de la pensée philosophique*, Paris, Le Félin, 2010.
- (2013a), « Pensée philosophique et pensée scientifique », *Implications philosophiques*.
- (2013b), « La connaissance historique et la tâche de la philosophie politique », *Le Philosophoire*, 40.
- (2014), « Grandeur et décadence de la philosophie européenne », *Bulletin de l'Association des Amis d'Alain*, 114.
- COLLINS R. (1998), *The Sociology of Philosophies*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard Univ.
- CORNFORD F.M. (1912), *From religion to philosophy*, Princeton Univ. Press, 1991.
- COSANDEY D. (1997), *Le secret de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2007.
- DUMONT J.-P. (éd.) (1991), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard.
- ELLUL J. (1961), *Histoire des institutions. L'Antiquité*, Paris, P.U.F., 2011.
- ENRIQUES F. et SANTILLANA G. de (1936a), *Les Ioniens et la nature des choses, Histoire de la pensée scientifique I*, Paris, Hermann.
- (1936b), *Le problème de la matière, Histoire de la pensée scientifique II*, Paris, Hermann.
- (1936c), *Les derniers "physiologues" de la Grèce, Histoire de la pensée scientifique III*, Paris, Hermann.
- (1937a), *Le problème de la connaissance, Histoire de la pensée scientifique IV*, Paris, Hermann.
- (1937b), *Platon et Aristote, Histoire de la pensée scientifique V*, Paris, Hermann.
- (1939), *Mathématiques et astronomie de la période hellénistique, Histoire de la pensée scientifique VI*, Paris, Hermann.
- FOUILLÉE A. (1874), *Philosophie de Socrate*, Paris, Ladrangé.
- (1875), *Histoire de la philosophie*, Paris, Delagrave, 1934.
- GERNET L. (1917), *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, A. Michel, 2001.

- GOLFIN E. (2007), « Thucydide et Anaxagore », *Dialogues d'histoire ancienne*, 33/2.
- GOMPERZ H. (1902), *Les penseurs de la Grèce*, t. 1, Paris, Payot, 1928 ; t. 2, Paris, Alcan, 1902 ; t. 3, Paris, Alcan, 1910.
- GUTHRIE W.K.C. (1969), *Les Sophistes*, Paris, Payot, 1988.
- HADOT P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard.
- Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie I* (1969), Paris, Gallimard.
- HOURCADE A. (1999), *Atomisme et sophistique*, Bruxelles, Ousia, 2009.
- HUMBERT J. (1967), *Socrate et les petits socratiques*, Paris, P.U.F.
- JAEGER W. (1933), *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988.
- (1943a) *Paideia : The Ideals of Greek Culture*, t. 2, New York, Oxford University Press, 1943.
- (1943b) *Paideia : The Ideals of Greek Culture*, t. 3, New York, Oxford University Press, 1944.
- (1947) *À la naissance de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1966.
- KERFERD, G.B. (1981), *Le Mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999.
- LANGE F.-A. (1866), *Histoire du matérialisme*, Paris, Coda, 2004.
- LENOBLE R. (1969), *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1990.
- LLOYD G.E.R. (1973), *Une histoire de la science grecque*, Paris, Le Seuil, 1999.
- (1978), *Origine et développement de la science grecque*, Paris, Flammarion, 1996.
- MATTÉI J.-F. (1983), *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, P.U.F., 2013.
- MOSSÉ C. (1962), *Aspects sociaux et politiques du déclin de la Cité grecque au IV^e siècle av. J.-C. La fin de la démocratie athénienne*, Paris, P.U.F..
- (1971), *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, Le Seuil.
- MUGLER C. (1956), « Le problème d'Anaxagore », *Revue des Études Grecques*, t. 69, fasc. 326-328.
- MULLER R. (1988), *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris, Vrin.
- NADDAF G. (1986), *L'Origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewiston/Queenston/Lampeter, 1992.
- (2008), *Le concept de nature chez les présocratiques*, Paris, Klincksieck.
- NÉMO P. (1998), *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2012.
- NIETZSCHE F. (1888), « Le problème de Socrate », dans *Le crépuscule des idoles*, Paris, GF, 1985.
- NOËL M.-P. (1998), « Lectures, relectures et mélectures des sophistes », *Noesis*, 2.
- OBENGA T. (2005), *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie*, Paris, L'Harmattan.

- ONFRAY M. (2005), *Les Sagesses antiques. Contre histoire de la philosophie I*, Paris, LGF, 2007.
- Les philosophes et la science* (2002), dir. P. Wagner, Paris, Gallimard, chap. I et XI.
- PIAGET J. (1965), *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1992.
- (1967) (dir.), *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard.
- et GARCIA R. (1983), *Psychogenèse et histoire des sciences*, P. I et II, Paris, Flammarion.
- PICHOT A. (1991), *La naissance de la science*, II, Paris, Gallimard.
- PIRENNE J. (1944-1956), *Les Grands courants de l'Histoire Universelle*, 7 vol., Neuchâtel, La Baconnière, 1948-1959.
- POPPER K. (1945), *La société ouverte et ses ennemis*, t. I, Paris, Le Seuil, 1979.
- (1958), « Retour aux présocratiques » et « Addenda » 8 et 9, dans *Conjecture et réfutations*, Paris, 1985.
- RATTE C. (2008), « La loi dans l'Anonyme de Jamblique », *Camemulae*, 2.
- REVEL J.-F. (1994), *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Laffont, 2013.
- RITTER H. (1821 et 1829), *Histoire de la philosophie. P. I. Histoire de la philosophie ancienne*, t. 1 et 4, Paris, Ladrangé, 1835 et 1836.
- ROBIN L. (1923), *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973.
- (1936), « Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive », *Revue des Etudes Grecques*, t. 49.
- RONAN C. (1983), *Histoire mondiale des sciences*, Paris, Le Seuil, 1988, P. II.
- ROMILLY J. (1971), *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres.
- (1975), *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1986.
- (1984), « Patience, mon cœur ». *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, Les Belles Lettres.
- (1988), *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, LGF.
- (1989), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, de Fallois.
- (1980), « Sur un écrit anonyme ancien et ses rapports avec Thucydide », *Journal des savants*.
- RUSS J. (1999), *Panorama des idées philosophiques*, Paris, Colin, 2000.
- SALEM J. (1996), *Démocratie*, Paris, Vrin.
- Le savoir grec* (1996), dir. J. Brunschvicg, G. Lloyd et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2011.
- SCHUHL P.-M. (1930), *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1949.
- SHERRINGHAM M. (1992), *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot.

- SINCLAIR T. A. (1952), *Histoire de la pensée politique grecque*, Paris, Payot, 1953.
- TAMIOLOAKI M. (2008), « Les *Helléniques* entre tradition et innovation. Aspects de la relation intertextuelle de Xénophon avec Hérodote et Thucydide », *Cahiers des études anciennes*, XLV.
- TANNERY P. (1887), *Pour l'histoire de la science hellène*, Sceaux, J. Gabay, 1990.
- TOUCHARD J. (1959), *Histoire des idées politiques*, t. 1, Paris, P.U.F., 2012.
- UNTERSTEINER M. (1948), *Les Sophistes*, Paris, Vrin, 1993.
- VERNANT J.-P. (1962), *Les origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1990.
- (1965) *Mythe et pensée chez les Grecs*, VII « Du mythe à la raison », Paris, La Découverte, 1988.
- WOLFF F. (1985), *Socrate*, Paris, P.U.F., 2000.
- WULF M. de (1999), « L'histoire de l'esthétique et ses grandes orientations », *Revue néo-scholastique*, 62.
- ZAFIROPULO J. (1948), *Anaxagore de Clazomènes*, Paris, Les Belles Lettres.
- (1950), *L'École éléate*, Paris, Les Belles Lettres.
- (1967), *L'âme des choses*, Paris, Les Belles Lettres.
- ZELLER E. (1844-1852), *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, 3 vol., Paris, Hachette, 1877-1884.
- (1883), *Outlines of the History of Greek philosophy*, Londres, Routledge, 2001.

L'ÉTHIQUE DE HANS JONAS CONTRE L'UTOPIE (MARXISTE)

Charles Boyer

Vrin | « *Le Philosophoire* »

2014/2 n° 42 | pages 197 à 213

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380459

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-2-page-197.htm>

!Pour citer cet article :

Charles Boyer, « L'éthique de Hans Jonas contre l'utopie (marxiste) », *Le Philosophoire* 2014/2 (n° 42), p. 197-213.

DOI 10.3917/phoir.042.0197

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'éthique de Hans Jonas contre l'utopie (marxiste)

Charles Boyer

Résumé

Si l'éthique que Hans Jonas a développée dans son *Principe responsabilité*, est connue aujourd'hui, on a complètement refoulé les implications politiques de sa pensée. Pourtant, dès la préface, il écrivait : « La dynamique mondiale du progrès technologique contient en elle un utopisme implicite par sa tendance, si ce n'est par son programme. Et alliée à la technique, une des éthiques à perspective d'avenir globale qui existe déjà, le *marxisme*, a précisément élevé l'utopie au rang d'un but explicite ». Cela nécessite une critique détaillée de l'idéal utopique chez Marx et Ernst Bloch. Notre étude vise à montrer que cette critique est problématique, d'autant qu'elle semble reposer sur la conception heideggérienne de la technique – même si c'est son ontologie de la vie qui est en jeu.

Abstract

Hans Jonas's ethics developed in *The imperative of responsibility* may be known today, but we completely left behind the political implications of his thinking. And yet, right from the preface, he wrote: "The global dynamics of technological progress contains in itself an implicit utopianism because of its orientation, if not its programme. And combined with technique, *Marxism*, one of the ethics with a global future perspective that already exists, has precisely raised utopia to the rank of an explicit goal." This requires a detailed critique of the utopian ideal of Marx and Ernst Bloch. This study aims at showing that such a critique is problematical, precisely because it seems to be based on Heidegger's concept of technology, even if it is his ontology of life that is at stake.

Dans ses *Souvenirs*¹, Hans Jonas développe les implications politiques de son ouvrage majeur, *Le principe responsabilité*² (1979). « La question des implications politiques de ma pensée – la renonciation aux utopies ainsi que le scepticisme envers la capacité de la démocratie à faire face aux défis de l’avenir – prêta surtout à controverse », dit-il³. De là, il développe des considérations sur le rapport entre philosophie et politique pour en déduire que le problème, pour lui, est en fait : « Comment pouvons-nous vivre avec la nature, ou comment la nature peut-elle subsister avec nous ? »⁴ Et d’ajouter qu’il n’écartait « réellement qu’une seule chose en matière de philosophie politique : l’utopisme. Nous ne pouvons, poursuit-il, nous permettre l’utopie d’un accomplissement de l’humain, d’une réalisation finale de la société idéale ; il y réside même un danger : premièrement, c’est un objectif arrogant et deuxièmement, il peut dans les conditions actuelles nous conduire à notre perte, pour autant qu’il attise les espérances des hommes au lieu de les modérer. C’est l’argument que j’opposais au *Principe Espérance* d’Ernst Bloch »⁵. Or, si l’éthique de la responsabilité est devenue partie intégrante du discours écologique aujourd’hui, on peut s’étonner que les implications politiques aient été totalement oubliées. Pourtant, dans la préface de *Principe responsabilité*⁶, Jonas était très clair : l’une – son éthique de la responsabilité – n’allait pas sans l’autre – sa critique de l’utopie.

En effet, comme « la promesse de la technique moderne, y écrit-il, s’est inversée en menace », il faut une éthique qui « empêche le pouvoir de l’homme de devenir une malédiction pour lui »⁷. Éthique nouvelle pour de « nouvelles obligations correspondant au pouvoir nouveau. Cela, je l’appelle « heuristique de la peur ». D’où un devoir nouveau « que résume le concept de *responsabilité* ». Non plus au sens traditionnel car aujourd’hui « l’éthique a affaire à des actes (...) qui ont une portée causale incomparable en direction de l’avenir et qui s’accompa-

1. H. Jonas, *Souvenirs*, II, 12, Paris, Payot & Rivages, 2005.

2. H. Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Champs/Flammarion, 1998.

3. H. Jonas, *Souvenirs*, *op.cit.*, p. 250.

4. *Ibid.* p. 252.

5. *Souvenirs*, *op.cit.* ; p. 253. E. Bloch (1885 – 1977), marxiste atypique, auteur de *L’esprit de l’utopie* (1918) et du *Principe espérance* (1954-56). Après son exil aux USA à cause du nazisme, il rentra en RDA puis s’installa en RFA après sa critique de l’intervention militaire en Hongrie de 1956.

6. *Op. cit.*, p. 15-18.

7. *Ibid.*, p. 15.

gnent d'un savoir prévisionnel qui (...) déborde lui aussi tout ce qu'on a connu autrefois »⁸. D'où, « une critique détaillée de l'idéal utopique » qui, avec le progrès technologique actuel, « est devenu la plus dangereuse des tentations (...) de l'humanité actuelle ». C'est pourquoi, il propose un « tractatus technologico-ethicus »⁹, référence spinoziste sauf qu'il remplace le théologique par le technologique et le politique par l'éthique ! Jonas, dans cette préface, associe donc progrès technologique et utopie – « La dynamique mondiale du progrès technologique contient en elle un utopisme implicite par sa tendance, si ce n'est par son programme » – et cite le « marxisme » comme « une des éthiques à perspective d'avenir qui existe déjà »¹⁰. Il est vrai, qu'après la chute du mur de Berlin, on peut peut-être parler d'« utopie marxiste », malgré la célèbre brochure d'Engels¹¹. Reste que, si les problèmes environnementaux donnent raison à Jonas, cela justifie-il sa critique du marxisme comme utopie ? Et peut-on souscrire à ce qui fonde plus ou moins sa conception de la technologie à savoir l'analyse heideggérienne de la technique comme « arraisonement » de la nature et de l'homme¹², et, du coup, penser le marxisme à l'aune de cette analyse ? Plus généralement, peut-on agir sans espérance ? Mais voyons de plus près cette critique que l'on trouve surtout dans les deux derniers chapitres du *Principe responsabilité*.

L'éthique de la responsabilité et la critique du progrès

Le chapitre v¹³ aborde l'idée de progrès. Jonas commence par énoncer son *credo*¹⁴ : la nouvelle obligation qui est la nôtre aujourd'hui insiste « sur une éthique de la conservation, de la préservation, de l'empêchement et non sur une éthique du progrès et du perfectionnement »

8. *Ibid.*, p. 17.

9. *Ibid.*, p. 18.

10. *Ibid.*, p. 17.

11. F. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales, 1969. Engels reproche essentiellement à Saint Simon, Fourier et Owen « d'inventer un nouveau système plus parfait de régime social et de l'octroyer de l'extérieur à la société, par la propagande et, si possible, par l'exemple d'expériences modèles. Ces nouveaux systèmes sociaux étaient d'avance condamnés à l'utopie » (nous soulignons).

12. *La question de la technique* (1954). Cf. M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980.

13. *Op. cit.*, p. 261-330.

14. *Ibid.*, p. 266-270.

parce que « le danger a son origine dans les dimensions excessives de la civilisation scientifique-technique-industrielle », c'est-à-dire « le programme baconien » (savoir pour pouvoir). Et Jonas de lier le succès économique au succès biologique (l'explosion démographique) d'où le risque de catastrophe car on n'arrête plus le progrès, le programme est devenu incontrôlable ! Il faut donc « un pouvoir sur le pouvoir », mais lequel ? Cela l'amène à analyser l'éthique marxiste et son rapport avec l'idéal progressiste¹⁵. Or, « le marxisme, « progressiste » dès l'origine, né sous le signe du « principe Espérance » et non sous celui du « principe Crainte » est en fait non moins inféodé à l'idéal baconien que son antagoniste capitaliste ». Certes, il pourrait « mieux en venir à bout » mais « à condition de réinterpréter son rôle, de celui qui apporte le salut en celui qui empêche le malheur, donc en renonçant à son souffle vital, l'utopie ». Mais ce serait alors un autre « marxisme » ! Ce qui n'empêche pas Jonas de comparer les aptitudes du capitalisme et du socialisme à empêcher la catastrophe due au progrès technologique. Sans entrer dans le détail de cette comparaison, disons qu'il finit par donner l'avantage au marxisme, malgré ses défauts, ne serait-ce parce que « le socialisme peut opposer la promesse d'une plus grande *rationalité* dans la gestion de l'héritage baconien » et qu'il dispose d'un « *pouvoir* plus grand » pour imposer les mesures adéquates que « le complexe capitaliste-démocratique-libéral »¹⁶, sans compter la question de « l'égalité effective ». Mais l'analyse des « propriétés formelles » du marxisme ne saurait suffire : « Car « le marxisme » c'est naturellement une abstraction et ce à quoi nous avons affaire, ce sont des régimes marxistes concrets et des partis communistes concrets »¹⁷. De cet « *examen concret des chances abstraites* »¹⁸, forcément négatif, nous retiendrons l'idée selon laquelle le socialisme dépend de l'expansion économique et développe « le culte de la technique » associé au « point de vue de l'anthropocentrisme le plus extrême » (la production de l'homme nouveau), ce qui devrait suffire pour le rejeter. Mais Jonas, ne s'arrête pas là, car « l'âme la plus intérieure du marxisme », c'est l'utopie – « C'est sa tentation

15. *Ibid.*, p. 272-288.

16. A propos de l'avantage d'un pouvoir fort pour imposer les mesures « qu'exige l'avenir menaçant », il précise (p. 280) : « Le véritable problème est le suivant : si, comme nous le pensons, seule une élite peut éthiquement et intellectuellement assumer la responsabilité pour l'avenir (...), comment une telle élite est-elle produite et comment est-elle dotée du pouvoir de l'exercer ? » Mais il ne donne pas de réponse.

17. *Op. cit.*, p. 289.

18. *Ibid.*, V, IV, p. 288-298.

la plus noble et donc sa tentation la plus dangereuse. » – qui prétend que « la société sans classes apportera avec elle l'homme bon »¹⁹. Ce qui serait incontestablement un progrès. C'est pourquoi il consacre la dernière partie de ce chapitre²⁰ à analyser cette question.

Question qui est : peut-il y avoir un « progrès éthique » ou tout au moins « une amélioration éthique » de l'individu ? Du groupe ? De la société ? De l'humanité ? Pour Jonas, seul le progrès de la civilisation est vraiment possible à savoir « dans la science et dans la technique, dans l'ordre social-économique-politique, la sécurité et le confort de la vie, la réponse aux besoins, la pluralité des buts culturellement produits et des modes de consommation, la propagation de leur accessibilité, l'état de droit, allant de pair avec le respect de la dignité personnelle – et également bien sûr dans les “mœurs”... »²¹. Ce qui paraît de bon sens, sauf que pour lui, il y a nécessairement un prix à payer : le progrès de la science engendre spécialisation, fragmentation du savoir, savoir ésotérique ; le progrès technique peut être indésirable ; et dans l'ordre politico-social qui a rapport avec la moralité, rien n'est bien sûr car si les despotismes totalitaires et l'exploitation économique (capitaliste) rendent, en général, les hommes plus mauvais, les régimes libéraux sont meilleurs – « Un État de droit est meilleur qu'un État où règne l'arbitraire, l'égalité devant la loi meilleure que l'inégalité, le droit du mérite est meilleur que le droit de naissance, etc. »²² – mais sans aucune garantie car ce sont des systèmes précaires, instables qui peuvent engendrer le pire. Or, étant des « systèmes *précaires* (...) ils ne se prêtent pas à « l'utopie » dont la première requête *formelle* doit après tout être l'assurance de la permanence de son contenu. » Sauf que, l'utopie marxiste suppose la révolution – donc n'est pas le résultat d'une évolution, d'un progrès – pour aboutir à un état nouveau artificiel (la société communiste). Ce qu'il va donc maintenant analyser.

L'éthique de la responsabilité et la critique de l'utopie marxiste

Dès le début du chapitre VI²³, Jonas qualifie l'utopie marxiste d'« eschatologie *sécularisée* » et ce pour deux raisons : d'une part car on ne

19. *Ibid.*, p. 301.

20. *Ibid.*, p. 305-330.

21. *Ibid.*, p. 310-311.

22. *Ibid.*, p. 324-325.

23. *Ibid.*, p. 331-346.

sait pas ce que sera ce « royaume de la liberté » (comme on ne sait ce qu'est le paradis), et, d'autre part, car « la foi règne seule dans ce qui est totalement inconnu » et qu'en particulier il faudrait vérifier « que l'homme « authentique » n'a pas encore été manifesté jusqu'à l'heure actuelle ». Or, « l'authenticité » relève plus du vocabulaire de Heidegger que de celui de Marx ! Quoi qu'il en soit, il aborde surtout « la critique de l'idéal utopique en lui-même »²⁴ dans le champ « du savoir relatif à la matière » (sciences de la nature) puis dans le champ « du savoir de l'âme et de l'esprit » (anthropologie et philosophie). Examinons donc en détail cette critique interne de « l'utopisme marxiste ».

A)²⁵ D'abord, Jonas insiste sur le fait que l'utopie suppose l'abondance matérielle rendant possible le loisir ; donc la libération de la servitude du travail grâce au progrès de la technique et de la science. Or, les ressources naturelles étant limitées, il faut être prudent et « renoncer à l'utopie, le but immodérée par excellence ». Sauf que, reconnaît-il, comme on ne peut empêcher les hommes de désirer un avenir meilleur, un tel conseil ne saurait suffire.

B)²⁶ Jonas va alors s'attaquer directement à Marx et à Bloch. D'abord à Marx dont il cite (p. 365-366) cette phrase célèbre du livre III du *Capital* : « En fait le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. » Ce que Jonas récuse car pour lui on ne peut séparer le royaume de la liberté de celui de la nécessité puisqu'il ne saurait y avoir de liberté sans nécessité. Or, pourtant, en note p. 365, il avait cité le passage d'où la phrase de Marx est tirée, passage qui précise que « le véritable royaume de la liberté qui ne peut s'épanouir *qu'en se fondant* (Nous soulignons) sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité. La condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail. » Le « temps libre » dépend donc du « temps de travail » et de ce qu'est le travail ! Ce fameux passage s'inscrit d'ailleurs dans un chapitre –« *La formule trinitaire* » (capital-intérêt, terre-rente, travail-salaire) –au moment où

24. Nous laissons de côté la critique externe (p. 334-346) à savoir que le prolétariat d'aujourd'hui ce sont les damnés de la terre du Tiers monde et que la mondialisation pose de nouveaux problèmes, ce que Marx ne pouvait prévoir.

25. « *Les conditions réelles ou la possibilité de l'utopie* », p. 347-363.

26. « *Le rêve traduit en réalité ou : examen du caractère souhaitable de l'utopie* », p. 364-403.

Marx analyse le « surtravail », qui est du travail forcé que le capital extorque et qui se traduit par « une plus-value », et montre qu'il permet néanmoins un certain progrès dans l'histoire des sociétés²⁷. Dès lors, comment peut-il dire que Marx sépare les deux royaumes ? Il est vrai que Jonas critique, dans cette note, non pas le rapport travail / loisir, mais ce que Marx ne pouvait pas prévoir à son époque dit-il, à savoir « que « la dépense minimale de forces » et « les conditions les plus dignes, les plus conformes à la nature humaine » puissent entrer en contradiction ». Il ne pouvait donc pas prévoir que le progrès de la technique (mécanisation, automatisation du travail) ne libérerait pas l'homme.

Puis, il cite p. 366, la toute aussi fameuse phrase de Marx « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! » tirée de la *Critique du programme de Gotha*²⁸, pour en montrer l'impossibilité car elle suppose l'abondance que seule « la productivité supérieure de la machine et de l'automatisation » peut nous procurer, ce qui ne peut fonctionner sans des travailleurs spécialisés. Sauf que Jonas supprime du passage qu'il cite l'essentiel, à savoir la problématique dans laquelle cette formule s'inscrit : « l'horizon borné du droit bourgeois ». En effet, Marx est en train d'expliquer en quoi « le *droit égal* reste donc toujours dans son principe le *droit bourgeois* » c'est-à-dire « *un droit de l'inégalité* » ; à quoi il finit par opposer ce qu'il en sera dans une phase supérieure de la société communiste.

Cela dit, si on revient à la logique du texte de Jonas, cela l'amène à aborder p. 370, « le problème du loisir » qui n'a pas, il est vrai, été formulé par Marx mais par Bloch, « le glorieux *enfant terrible* de l'utopisme », pour qui il s'agit de « loisir actif » (et non de simple jouissance de la consommation des biens), c'est-à-dire « le violon d'Ingres en tant

27. Marx écrit : « C'est un des aspects civilisateurs du capital que la manière dont il extorque ce surtravail et les conditions dans lesquelles il le fait sont plus favorables au développement des forces productives, des rapports sociaux et à la création des éléments d'une structure nouvelle et supérieure (...). Le surtravail crée les moyens matériels et le germe d'une situation qui, dans une forme plus élevée de la société, permettrait d'établir une corrélation entre ce travail et le temps consacré au travail matériel qui serait plus restreint. » Suit des calculs sur le rapport temps de travail nécessaire, surtravail, journée de travail totale puis sur l'importance en fait de la productivité du travail et, c'est juste après ces calculs, que se trouve ce fameux passage. (*Le Capital III*, trad. fr. G. Badia, Paris, Le temps des Cerises, 2009).

28. K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, Les éditions sociales, 2008. Il s'agit, en fait, du « *Commentaire en marge du programme du Parti ouvrier allemand* », à l'intention de quelques dirigeants, en vue du congrès de réunification de Gotha en 1875, dans lequel Marx critique les thèses des partisans de Ferdinand Lassalle (1825-1864).

que métier ». Or, pour Jonas, l'examen de « ce concept irréal » dévoile : « perte de *spontanéité* dans le « violon d'Ingres » devenu une obligation ; perte de *liberté* dans la nécessité de sa surveillance publique ; perte de *réalité* dans son caractère de fiction. Le rapport du travail « humain » et « inhumain » y subira une étrange inversion. Et il apparaîtra que l'erreur de base de toute cette conception, chez Marx comme chez Bloch, c'est la *séparation du royaume de la liberté et du royaume de la nécessité* : donc l'idée que le premier commence là où s'arrête le second : que la liberté se situe *au-delà* la nécessité au lieu de consister dans leur rencontre. »²⁹ On en revient donc à la même critique, ce qui, nous venons de le voir, nous paraît être une interprétation discutable.

C)³⁰ Jonas va s'en prendre alors à « l'ontologie de Bloch » à savoir « la doctrine du « pas encore », du caractère inauthentique de tout l'humain préalable » c'est-à-dire la formule « S n'est pas encore P », le sujet n'est pas encore le prédicat et tant qu'il n'est pas P, il n'est pas encore lui-même. À cette ontologie du pas-encore-être et ce primat de l'espérance, Jonas oppose le fait « que « l'homme authentique » existe depuis toujours ». Il y aura toujours « des saints et des monstres » et donc continuité du passé au futur. C'est pourquoi : « L'erreur de l'utopie est donc une erreur de l'anthropologie qu'elle présuppose, une erreur de la conception de l'essence de l'homme. » Elle consiste à nier « le caractère problématique » de l'homme « avec la transcendance permanente qui l'habite ». Donc le passé nous apprend ce « qu'est » l'homme qui « a *la faculté* d'être bon ou d'être mauvais » et s'il faut améliorer les conditions de vie « il est hautement nécessaire de *libérer l'exigence de la justice, de la bonté et de la raison de l'appât de l'utopie* »³¹. Bref, être réaliste et « à l'optimisme impitoyable s'oppose le scepticisme miséricordieux ». Conception anthropologique classique défendable mais qui, nous semble-t-il, n'implique pas qu'on ne puisse espérer en l'homme sous peine de récuser par avance l'idée d'éducation. Certes, Jonas vise explicitement l'idée marxiste de « préhistoire » —« rompre avec l'idée de la « préhistoire »³² —c'est-à-dire quand, dans la Préface à la *Critique de l'économie politique*, Marx explique que « les rapports de production bourgeois sont la dernière forme contra-

29. *Op. cit.*, p. 381.

30. « *Le contraste négatif du rêve ou le caractère provisoire de toute l'histoire antérieure* », p. 403-417.

31. *Ibid.*, p. 412-415.

32. *Ibid.*, p. 416.

dictoire du processus de production sociale » mais que « cependant les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre cette contradiction. Avec cette formation sociale s'achève donc la préhistoire de la société humaine. »³³. Il est vrai que la philosophie de l'histoire de Marx est problématique mais Jonas semble oublier que Marx précise « contradiction non pas dans le sens d'une contradiction individuelle, mais d'une contradiction qui naît des conditions d'existence sociale des individus ». Bref, Marx n'est pas Hobbes³⁴.

D) Enfin, pour conclure cette dernière partie du *Principe responsabilité*³⁵, Jonas revient à ce qui en constitue le fondement à savoir que l'utopie marxiste est liée à la technique et qu'en conséquence « la critique de l'utopie était donc implicitement déjà une critique de la technologie en prévision de ses possibilités extrêmes. » Et cette critique sert surtout à fonder une « alternative » à l'« euphorie prométhéenne post-baconienne (dont est issu également le marxisme) ». Ce qui est en cause aujourd'hui ce n'est pas « la dynamique socio-économique » mais « la dynamique technologique », d'où l'esprit de la responsabilité pour hâter, freiner, diriger cette dynamique autant que possible. Et de citer en note p. 419 Günther Anders, qui fut le premier mari de son amie Hannah Arendt³⁶, bien que Jonas ne soit pas aussi catastrophiste qu'Anders³⁷. Jonas écrit : « Au principe Espérance [de Bloch] nous opposons le principe Responsabilité et non le principe Crainte. Mais sans doute la crainte fait-elle partie de la responsabilité tout autant que l'espérance... »³⁸. Or, si l'espérance est une condition de tout agir, on ne

33. Marx-Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éditions Sociales, 1968.

34. Ét. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001, aborde longuement les problèmes posés par « la conception matérialiste de l'histoire » mais aussi « l'ontologie transindividuelle » de Marx qui récuse à la fois le point de vue individualiste et le point de vue organiciste, holiste.

35. *Op. cit.*, p. 417-424.

36. De G. Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse*, Paris, Éditions Allia, 2010. Sur la pensée d'Anders Cf. Daglinde Sonolet, *Günther Anders : phénoménologie de la technique*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2006. Revue Tumultes, n° 28-29 octobre 2007, *Günther Anders. Agir pour repousser la fin du monde*, Paris, Kimé, 2007.

37. Pour Anders, *op. cit. Note précédente*, le problème est, d'une part « le décalage entre ce que nous sommes capables de produire et ce que nous sommes capables d'imaginer » et, d'autre part, la « supraliminalité », c'est-à-dire « les événements et les actions qui sont trop grands pour être encore conçu par l'homme », comme Hiroshima.

38. *Op. cit.*, p. 420.

peut jamais savoir à l'avance ce qui nous attend ; c'est pourquoi, il faut « se tenir responsable par avance même pour l'inconnu ». Et d'ajouter, « La responsabilité est la *sollicitude*, reconnue comme un devoir, d'un autre être qui, lorsque sa vulnérabilité est menacée devient un « se faire du souci »³⁹. Plus on peut craindre l'avenir, plus est nécessaire « une *heuristique* de la peur »⁴⁰ pour prendre conscience des problèmes afin d'éviter le pire. Il est vrai que l'avenir est fait d'imprévisible et la situation de notre planète aujourd'hui peut faire craindre le pire, mais cela signifie-t-il d'une part que ce qui est en jeu c'est « la question de la technique », et d'autre part, que le principe de précaution, comme on dit maintenant, interdit d'espérer ? Sans vouloir revenir au débat « technophobe *versus* technophile », on peut admettre que la technologie pose un problème que la technique traditionnelle ne posait pas : la dépendance de l'homme à son égard. Mais cela signifie-t-il pour autant que ce ne soit plus un instrument créé et utilisé par l'homme dans le cadre d'une société donnée à une époque donnée ? Il nous paraît donc nécessaire de revenir rapidement sur ce point, plus précisément sur la fameuse conférence de Heidegger sur la technique, avant de nous intéresser à ce que disait Ernst Bloch de l'utopie.

Heidegger, la technique et Marx

Revenons rapidement, schématiquement, à « *La question de la technique* » de Heidegger⁴¹ mais sans prétendre pour autant que Jonas ne fasse, sur cette question, qu'une simple reprise de Heidegger. En effet, Heidegger n'en a jamais tiré une éthique ; or, Jonas écrit dans ses *Souvenirs* que « L'ère technologique nécessite une nouvelle éthique, à la mesure des défis de l'époque. » Et il ajoute : « Heidegger, par exemple, l'a bien vu, et il a tenté de s'emparer du problème, bien que ce qu'il puisse en dire, toute cette spéculation sur le destin de l'esprit occidental qui, depuis les Présocratiques, se serait éloigné de la vérité authentique, me paraisse totalement erroné »⁴². Rappelons donc simplement que Heidegger s'oppose à « la conception instrumentale et anthropologique de la technique » car « la technique n'est pas seulement un moyen : elle

39. *Ibid.*, p. 421-422.

40. *Ibid.* p. 422.

41. M. Heidegger, *op. cit.*

42. H. Jonas, *Souvenirs*, *op. cit.*, p. 244

est un mode du dévoilement », c'est-à-dire de la vérité. Cependant, le dévoilement « qui régit la technique moderne » relève d'une « provocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie ». L'homme est lui-même concerné : dans tout son être, écrit Heidegger, « il est toujours régi par le destin du dévoilement. » Et si « l'essence de la technique réside dans l'Arraïsonnement » alors l'homme est menacé mais « La menace qui pèse sur l'homme ne provient pas en premier lieu des machines et appareils de la technique (...). La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être ». Bref, ce qui est en jeu, c'est « notre rapport à l'essence de la vérité » et de conclure que « L'essence de la technique n'est rien de technique ». C'est pourquoi, notre réflexion doit porter sur ce qui lui est apparenté, et néanmoins différent, à savoir l'art. On voit aisément que, dans son analyse, Jonas ne retient que la critique heideggérienne de notre conception habituelle, instrumentale, de la technique. Reste qu'il est malgré tout intéressant de constater une certaine proximité dans le rapprochement qu'ils établissent entre la question de la technique et la critique du marxisme. C'est ainsi que lors d'un entretien à la télévision allemande en 1969, Heidegger⁴³, à propos de l'essence de la technique, explique que ce qui est en jeu, c'est « une relation entre l'Être et l'homme ». C'est pourquoi, il ne s'agit pas de résister à la technique ou de la condamner, mais, poursuit-il, « de comprendre l'essence de la technique et du monde technique. À mon avis, cela ne peut se faire tant qu'on se meut, sur le plan philosophique, dans la relation sujet-objet ». Et d'ajouter : « Cela signifie : l'essence de la technique ne peut pas être comprise à partir du marxisme ». Ce que son disciple français Jean Beaufret⁴⁴ commente quelques années plus tard. Il oppose Heidegger et les Grecs à Marx, en situant ce dernier dans la lignée cartésienne de la maîtrise et de la domination de la nature alors que Jonas, on l'a noté, remonte à Bacon. Et Beaufret reproche à Marx d'avoir fait de la bourgeoisie le sujet de l'histoire des Temps modernes en lieu et place de la technique car « Marx ne l'entendait qu'en un sens simplement instrumental. » C'est dire que pour Marx, la technique « n'est pas un sujet mais quelque chose de neutre ». Or, poursuit-il, « Tout le questionnement de Heidegger se rassemble en

43. Heidegger, Entretien du professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger, *Cahier de l'Herne*, 1983 ; Paris, Le Livre de poche, 1986, p. 381-389.

44. J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, 2, philosophie moderne*. Chapitre « Le "dialogue avec le marxisme" et la "question de la technique" », Paris, Minuit, 1973, p. 143-181.

ce point. La technique est-elle vraiment cet élément neutre qu'elle est pour tout un chacun, y compris pour Marx ? Ou penser ainsi est-il être « totalement aveugle devant l'essence de la technique » ? En d'autres termes, la technique n'est-elle pas dans son essence, du moins pour nous, Occidentaux, le sujet lui-même dont bourgeoisie et prolétariat ne seraient que des prédicats ? ». De là, Beaufret développe la pensée de son maître : « *L'essence de la technique n'a rien de technique*, nous dit Heidegger. Et il disait six ans plus tôt, dans la *Lettre sur l'humanisme* : « la technique est, dans son essence, un destin historial de la vérité de l'être en tant qu'elle repose dans l'oubli ».

On voit aisément que bien que Jonas ne reprenne pas à son compte la pensée de l'oubli de l'être – car ce qui est en jeu, c'est l'oubli de la vie, comme nous le verrons ensuite – il reprend à Heidegger, comme Anders d'ailleurs et comme on le fait habituellement, l'idée que la technique moderne ne peut plus être pensée de façon instrumentale donc neutre. Elle est, indissociable de la science, « un système autonome » comme l'analyse fort bien Evandro Agazzi⁴⁵, se caractérisant par son « identité » (son développement présente les mêmes caractères et a les mêmes effets partout), son « autocroissance » (un processus (dangereux) dans lequel l'homme est lui-même aspiré), et son « indifférence par rapport aux fins » (sa tendance à réaliser tous les possibles) ; caractéristiques, ajoute Agazzi, « qui rendent le système technologique qualitativement très différent du système industriel, et la *civilisation technologique* tout aussi différente de la *civilisation industrielle* ». En effet, alors que la civilisation industrielle est caractérisée par la machine donc par un instrument dont l'homme dispose, la technologie constitue « un dense réseau d'enchaînements entre les secteurs les plus divers de l'activité humaine, une façon de vivre, de communiquer, de penser un ensemble de conditions par lesquelles l'homme est largement dominé, bien plus qu'il ne les a à sa disposition. » D'où la question des possibilités d'intervention sur le système technologique que l'on nie ou que l'on cherche à définir, comme le fait Jonas avec son éthique qui met en avant notre responsabilité (envers les générations futures) en s'opposant à « l'utopie marxiste » et, plus particulièrement, au *Principe Espérance* d'Ernst Bloch. Mais qu'est-ce qui caractérise l'utopie selon Bloch ?

45. E. Agazzi, *Le bien, le mal et la science. Les dimensions éthiques de l'entreprise technoscientifique*, Paris, P.U.F., 1996.

« Il manque quelque chose »

Lors d'un entretien radiophonique avec Theodore W. Adorno en 1964, Ernst Bloch⁴⁶ distingue

deux sensibilités utopiques : d'une part, l'utopie sociale en tant que construction d'une condition dans laquelle les hommes ne seront plus accablés par la peine et le travail, et, d'autre part, le droit naturel en tant que construction d'une condition dans laquelle les hommes ne seront plus humiliés ni blessés. Maintenant il faut ajouter une troisième sensibilité aux deux précédentes. L'« enfant chéri » de la foi n'est pas le miracle mais la suppression de la mort.

On voit aisément que Bloch a une conception de l'utopie beaucoup plus étendue que celle de Marx et Engels : elle ne se réduit pas à l'utopie sociale qu'Engels critique dans sa brochure : il est y question du droit naturel mais aussi de la foi. Plus loin, dans l'entretien, Bloch précise que « l'utopie est absolument impossible dans un monde non téléologique. (...) la fonction essentielle de l'utopie est de critiquer ce qui est présent. ». C'est pourquoi, ce qui compte, c'est « la catégorie de la possibilité ». C'est là, un point essentiel qui le distingue de Jonas : c'est parce que le présent est insatisfaisant que l'avenir doit être meilleur alors que Jonas postule un avenir menaçant, ce qui exige la préservation du présent. C'est donc la différence du rapport à l'avenir (meilleur ou pire) qui marque l'esprit utopique et son rejet, encore que, à la toute fin du *Principe responsabilité*, Jonas oppose au « but utopique », « un but assez peu modeste de la responsabilité pour l'avenir de l'homme »⁴⁷. Mais Bloch dit encore : « les illusions nous sont devenues nécessaires, elles sont devenues quelque chose d'indispensable à la vie dans un monde complètement dénué de conscience et de sens utopiques. » : critique de la modernité et / ou pessimisme, ce que nous nous gardons bien de trancher. Reste que, pour lui, l'utopie se résume dans la phrase de Brecht : « Il manque quelque chose⁴⁸. (...) Elle ne dit pas ce qui manque. Comme on ne peut pas “esquisser” ce qui manque, je me contente de le présenter comme quelque chose ». On a là une définition de l'utopie tout à fait originale puisqu'il ne s'agit pas de bâtir une cité

46. T. W. Adorno-Ernst Bloch, « Il manque quelque chose... Sur les contradictions propres au désir d'utopie », *Europe*, n° 949, mai 2008, p. 37-54.

47. *Op. cit.*, p. 424.

48. Dans l'opéra de Bertolt Brecht, *Grandeur et décadence de la ville de Mahagonny*, 1930.

idéale mais d'indiquer un vide à combler, un désir de quelque chose d'indéfinissable que le réel, le présent, ne sauraient nous donner. Ce qui n'empêche pas d'espérer, bien au contraire. Et l'espérance, est « espérance de la perfection ». Il dit : « Toute critique de l'imperfection, de l'incomplétude, de l'intolérance et de l'impatience présuppose la représentation, le désir d'une possible perfection ». Mais « l'espérance est le contraire de la certitude ; elle est à l'opposé de l'optimisme naïf ; elle abrite en permanence la catégorie du danger ; l'espérance n'est donc pas la même chose que le ferme espoir... ». Et d'ajouter ensuite : « L'espérance n'est pas le ferme espoir. Si elle ne pouvait être déçue, elle ne serait pas l'espérance. Etre déçu est une des possibilités de l'espérance ». Ainsi, il suffit de lire ce débat avec Adorno pour se rendre compte que Bloch développe une philosophie originale de l'utopie, qui dépasse le cadre « marxiste orthodoxe » auquel Jonas semble la réduire.

Le fondement ontologique

Si le « principe responsabilité », certes dans sa version affaiblie du « principe de précaution », s'est justement banalisé aujourd'hui avec le souci écologique, il n'en reste pas moins chez certains une vision catastrophique⁴⁹ dont Jonas pourrait, d'une certaine manière, endosser la paternité. Mais on peut se demander surtout pourquoi sa critique de l'idée de progrès et de l'utopie – essentiellement « l'utopie marxiste » – a été complètement refoulée alors que pour lui cette critique était indissociable de son éthique. Certes, on pourrait dire que c'est parce que le marxisme est totalement dépassé, mais l'est-il⁵⁰ ? D'ailleurs, peut-on assimiler plus ou moins, comme le fait Jonas, la théorie de Marx et celle d'Ernst Bloch⁵¹ ? Mais, n'est-ce pas parce que ce qui commande cette critique, c'est en définitive, sa conception « heideggerienne » de la technique, conception courante qui est assez problématique. En effet, était-il vrai que nous sommes complètement dépassés par le progrès

49. Cf. par exemple l'essai (superficiel) de P. Bruckner, *Le fanatisme de l'apocalypse. Sauver la Terre, punir l'homme*, Paris, Hachette, 2013.

50. Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

51. Il serait utile de les comparer sur le même sujet, c'est-à-dire E. Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, UGE, 1964, avec F. Engels, *La guerre des paysans en Allemagne*, Paris, Éditions sociales, 1974.

technologique actuel? Et ce progrès est-il nécessairement néfaste au point que nous n'aurions plus d'autre solution que de protéger *ce qui est*? Peut-être peut-on dire comme Arno Munster⁵² qu'on a, d'un côté, la vision « réaliste-pessimiste » de Jonas, et de l'autre, la vision « humaniste-optimiste du philosophe néo marxiste » Bloch. D'où « un dialogue de sourds entre deux philosophes critiques, mais appartenant à deux camps idéologiques différents »; c'est-à-dire « qu'on a affaire à « deux visions complètement incompatibles et contrastées du monde dont l'une valorise plutôt le présent et le sentiment de responsabilité, en nous invitant à « rompre [enfin] avec l'idée de la « préhistoire », tandis que l'autre défend – contre vents et marées – l'idée du *progrès* et d'un *telos* humain et historique encore à atteindre, en nous rappelant sans cesse « l'horaire des utopies » et la puissance anticipatrice de leurs lumières. ». À moins que, la réponse à notre questionnement se trouve, en définitive, dans l'ontologie qui fonde l'éthique de Jonas.

C'est à la fin du chapitre II intitulée « *Questions de fondements et de méthode* »⁵³, que Jonas avait abordé « l'idée ontologique, l'idée de l'être » en précisant que « le premier principe d'une « éthique du futur » ne se trouve pas lui-même *dans* l'éthique en tant que doctrine du faire (dont font par ailleurs partie toutes les obligations à l'égard des générations futures), mais dans la *métaphysique* en tant que doctrine de l'être, dont l'idée de l'homme forme une partie. » Et d'ajouter : « Cela se heurte aux dogmes les plus endurcis de notre époque : qu'il n'y a pas de vérité métaphysique et qu'on ne saurait tirer un devoir de l'être »⁵⁴. Après avoir admis qu'on ne peut « pas faire l'économie de l'excursion *risquée* dans l'ontologie » (nous soulignons) faute de certitude absolue en la matière, Jonas n'en affirme pas moins, « que l'éthique qui se laisse éventuellement fonder de cette matière ne peut plus s'arrêter à l'anthropocentrisme *brutal* qui caractérise l'éthique traditionnelle, en particulier l'éthique grecque-juive-chrétienne de l'occident. Les possibilités apocalyptiques contenues dans la technologie moderne nous ont appris que l'*exclusivisme* anthropocentrique pourrait bien être un préjugé et qu'en tout cas il a besoin d'être réexaminé » (p. 99, nous soulignons). Il va donc s'agir, en définitive, de « s'occuper de la théorie des valeurs

52. A. Munster, *Principe responsabilité ou principe espérance?*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2010. Ce recueil d'articles et de conférences porte, certes sur Bloch (chapitres 1 p. 37-65 et 5 et 6 p. 130-164), mais aussi sur Anders, Arendt, Adorno et André Gorz.

53. *Op. cit.*, p. 95-106.

54. *Ibid.* p. 96.

ou plutôt de la théorie de la valeur en tant que telle dont l'objectivité seule permettrait d'inférer un devoir-être objectif et par le fait même une *obligation* de la conservation de l'être, une responsabilité à l'égard de l'être »⁵⁵. Programme qui a un « air de famille » avec le souci de son ami Léo Strauss dans sa critique des thèses de Max Weber et son retour au droit naturel des Anciens⁵⁶, mais qui chez lui relève de ce qu'il va développer au chapitre III⁵⁷ à savoir dépasser la subjectivité qui n'est que la porte-parole de ce qu'il nomme « l'intérieur muet » : *la vie*. Il attribue un « vouloir » à la nature qui pose donc des valeurs que l'homme se doit de reconnaître. Critique du subjectivisme éthique, Jonas confesse sa « croyance métaphysique » –et là, nous nous référons à sa conférence de 1985, *Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur*⁵⁸ –« l'Être tel qu'il témoigne de lui-même ne manifeste pas seulement ce qu'il est, mais également ce que nous lui devons. L'éthique aussi a un fondement ontologique. Ce fondement présente plusieurs strates : il se situe d'abord pour nous dans l'être de l'homme mais, au-delà, dans le fondement de l'Être en général »⁵⁹. Ce qu'il explicite de la façon suivante : l'homme est libre et responsable mais responsable de ses actes qui affectent un être qui a une valeur. Or, si « l'étant a une teneur en valeur, alors l'Être *de celui-ci* s'accompagne d'une exigence à mon égard »⁶⁰. Du coup, je suis toujours responsable « *devant* » l'Être dans sa totalité parce que « sa *valeur* possède un *droit* sur moi. Ce qui revient à dire que peut provenir de l'Être des choses lui-même (...) un commandement qui me vise, *moi*. »⁶¹. Surtout, si « cet Être est un Être vulnérable, comme le vivant l'est toujours par essence dans sa fragilité »⁶². Sans insister outre mesure, puisque nous ne nous intéressons qu'à la critique de l'utopie marxiste⁶³, il va de soi qu'on peut ne pas

55. *Ibid.*, p. 106.

56. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article *Nihilisme versus droit naturel : lecture de Leo Strauss*, *Le Philosophoire*, n° 35, Printemps 2011, p. 213-225.

57. *Op. cit.*, p. 107-155.

58. Publié dans H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot & Rivages, 1998.

59. *Ibid.*, p. 75-76.

60. *Ibid.*, p. 78.

61. *Ibid.*, p. 79.

62. *Ibid.*, p. 80.

63. C'est pourquoi nous renvoyons à deux études récentes : C. Larrère et E. Pommier, *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, Paris, Publications de La Sorbonne, 2013, et E. Pommier, *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Jonas*, Paris, Vrin, 2013.

partager une telle « croyance métaphysique », il le reconnaît volontiers d'ailleurs, et, quoi qu'il en soit, il est évident que son éthique de la responsabilité est aux antipodes de l'utopie, marxiste ou pas.